DICIONÁRIO DE FILOSOFIA

JOSÉ FERRATER MORA

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA
TEXTO PREPARADO POR EDUARDO GARC A BELSUNCE E EZEQUIEL OLASO
TRADUZIDO DO ESPANHOL POR ANTÓNIO JOSÉ MASSANO E MANUEL PALMEIRIM
PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE LISBOA 1978

ALGUNS DADOS SOBRE JOSÉ FERRATER MORA: -- José Ferrater Mora nasceu em 1912, em Barcelona. Estudou na sua cidade natal, indo viver depois, sucessivamente, para Cuba, (1931-1934), Chile (1941-1947), e Estados Unidos, onde ainda reside.

Foi professor de filosofia na Universidade do Chile e, a partir de 1949, no Bryn Mawr College (Pennsylvania, E. U. A.). Simultaneamente foi dirigindo cursos em muitas Universidades da Europa (especialmente da Espanha e da França) e do continente americano.

É membro, desde 1962, do INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, organismo que reúne um número restrito de membros—nunca superior a cem e todos recrutados pelo instituto—recrutados em todos os países do mundo.

Ferrater Mora tornou-se internacionalmente conhecido pelo seu monumental DICION RIO DE FILOSOFIA, uma obra que o seu autor foi pacientemente elaborando, refundindo e ampliando desde a sua primeira edição até à actual. A obra, cuja última edição se apresenta em dois grossos volumes, constitui um trabalho sem paralelo no género. Ela patenteia não só a vasta e quase incrível informação que Ferrater Mora possui sobre toda a história da filosofia e sobre todas as disciplinas filosóficas—e uma também excepcional informação científica e humanística --, mas ainda uma impressionante capacidade de síntese.

O presente volume, editado sob o título de DICION RIO DE FILOSOFIA, é uma versão abreviada do volumoso e desenvolvido trabalho de Ferrater Mora: mas uma versão abreviada feita sob a orientação do autor e com a sua supervisão.

PRÓLOGO DO AUTOR

A partir do momento em que o meu Dicionário de Filosofia atingiu as dimensões de uma verdadeira “enciclopédia”, editor e autor começaram a pensar em preparar uma edição abreviada para uso de alunos de ensino médio, de cursos universitários e, ainda, de um vasto público que, embora muito interessado na filosofia, não está normalmente na disposição de adquirir ou consultar uma obra que, devido apenas ao seu volume, foi qualificada de “monumental”. Essa edição abreviada deveria conter o essencial da edição maior sem prejudicar a utilidade e a clareza.

Tratava-se de uma tarefa árdua. Se Ezequiel de Olaso e Eduardo Garcia Belsunce não tivessem generosamente aceite levá-la a cabo, duvido muito que hoje fosse uma realidade. Muitas e variadas virtudes e aptidões se requeriam para o efeito: um conhecimento profundo do conteúdo e estrutura do Dicionário de Filosofia, um saber filosófico amplo e sólido, um excepcional bom critério para seleccionar o fundamental e eliminar o menos urgente e, não será necessário dizê-lo, uma invulgar capacidade de síntese. Estas e outras virtudes e aptidões possuem-nas os signatários deste Dicionário de Filosofia abreviado, que inclusive pode ser consultado por aqueles que possuem a obra grande, quando tiverem necessidade de fazer uma consulta rápida. Podem estar certos de que vão encontrar nestas páginas simultaneamente densas e lúcidas, tudo o que procuram e, como acontece amiúde nos dicionários bem equilibrados, algumas coisas que lhes serão dadas por acréscimo.

Ezequiel de Olaso e Eduardo Garcia Belsunce explicam num prefácio os critérios em que se basearam, e que os guiam, na elaboração da presente obra. Embora nunca tenha tido dúvidas sobre a capacidade e o bom senso destes meus grandes amigos e colegas, tenho de confessar que o resultado ultrapassou a minha expectativa. Este Dicionário de Filosofia revela vantagens que saltam à vista:

utilidade, facilidade de consulta, pureza de estilo e aquilo a que se poderia chamar "proporcionalidade". Esta última é tão extraordinária que poderia considerar-se inclusive a obra maior como uma ampliação e extensão da edição abreviada. Revela uma outra grande vantagem: o seu preço incrivelmente baixo. A editorial Sudamericana, que não se poupa a sacrifícios para pôr ao alcance de toda a gente o que há de melhor e de mais vivo na cultura universal, deitou mais uma vez mãos à obra para acrescentar um anel a uma cadeia de publicações que lhe granjearam merecido prestígio em todo o mundo. Todos os dirigentes da editorial merecem sinceras felicitações pelo seu espírito de empresa cultural, mas quero terminar com a menção de dois nomes que me são muito caros. O de Antonio López Llausás, que orientou com mão firme e segura a editorial desde o início, e o do seu mui chorado filho, Jorge, que tão cedo nos foi arrebatado e ao qual se devem muitas das coisas e dos projectos que hoje em dia se estão a realizar. Este Dicionário de Filosofia abreviado tem, e espero por muito tempo continue a ter, o seu cunho.

José Ferrater Mora.

A

A, AB, AD—As proposições latinas _a, _ab, figuram em muitas locuções latinas usadas na literatura filosófica, principalmente escolástica, em língua latina, mas também noutras línguas; algumas dessas proposições são, por outro lado, de uso corrente, como _a _priori (v.) _a _posteriori (v.) a priori), etc.

Apresentam-se, em seguida, por ordem alfabética, uma lista de algumas dessas locuções.

@A CONTRÁRIO—A PARI - estas duas locuções foram usadas na linguagem jurídica para indicar que um argumento usado referente a uma determinada espécie se aplica a outra do mesmo género. O argumento a contrário procede de uma oposição encontrada numa hipótese a uma oposição nas consequências de uma hipótese.

Definiu-se o raciocínio _a _pari como o que se passa de um caso, ou tipo de caso, a outro.

@A DICTO SECUNDUM QUID AD DICTUM SIMPLICITER—Refere-se a um raciocínio que consiste em afirmar que se um predicado convém a um sujeito em algum aspecto ou de um modo relativo, lhe convém em todos os aspectos ou de um modo absoluto (se S é P em relação com algo, S é sempre e em todos os casos P). Este raciocínio é um sofisma (v.) Para indicar que não é válido, usa-se a fórmula _a _dictum _secundum _quid _ad _dictum _simpliciter _non _valet _consequentia.

@A FORTIOR—Em sentido geral e retórico, diz-se que um raciocínio é a fortior, quando contem certos enunciados que se supõem que reforçam a verdade da proposição que se tenta demonstrar, de tal modo que se diz que essa proposição é a fortior verdadeira. Em sentido estreitamente lógico, diz-se que é a fortior um raciocínio em que se usam adjectivos comparativos como “maior do que”, de tal modo que se passa de uma proposição à outra em virtude do carácter transitivo desses adjectivos. Um exemplo deste sentido lógico é: “dado que João é mais velho do que Pedro, e Pedro mais velho do que António, João é mais velho do que António”.

@A DIGNORI (V. à frente a potiori).

@A PARI (V. A CONTRÁrio).

@A PARTE ANT—A PARTE POST—Na literatura escolástica, usa-se esta expressão quando se diz, por exemplo, que a alma existiu a parte ant se o seu ser é anterior ao corpo, e que existiu a parte post, se não antecede o corpo e começa com este.

@A PARTE MENTIS (v. a parte rei).

@A PARTE REI—Usa-se para significar que algo é segundo a coisa em si, segundo a sua própria natureza. Por exemplo, pode perguntar-se se as coisas naturais são a parte rei ou se resultam da operação do entendimento. O ser a parte rei opõe-se, pois, ao ser secundum intellectum ou ao ser a parte mentis.

@A PERFECTIOR (V. A POTIOR).

@A POSTERIOR (V. A POSTERIOR).

@A POTIOR—A DIGNIORI—A PERFECTIOR—Estas três locuções são equivalentes e usam-se quando se leva a cabo a definição de uma coisa tendo em conta o melhor, o mais digno, o mais perfeito, existente na coisa definida.

@A PRIORI (V. A PRIORI).

A QUO—AD QUEM—Ao falar do movimento local, usa-se a locução a quo para indicar o ponto de arranque e a locução ad quem para indicar o ponto terminal do movimento de um móbil. Ambas as locuções indicam também o ponto inicial e terminal ou conclusão do raciocínio.

A SE—Significa “por si”, “por si mesmo”, “de si”, “de si mesmo” “procedente de si”, “procedente de si mesmo”, e distingue-se da locução ab alio que significa “procedente de outro”.

AB ABSURDO—AB ABSURDIS—Estas locuções usam-se para indicar que a proposição parte de algo absurdo ou de coisas absurdas. AB ALIO -- (V. A SE).

AB ESSE AB POSSE—Na teoria das consequências (v. modais) usou-se uma série de locuções por meio das quais se indica se uma consequência é ou não válida. eis algumas:

@AB ESSE AD POSSE VALET (OU TENET) CONSEQUENTIA (OU ILLATIO) E TAMBÉM AB ILLA DE INESSE VALET (OU TENET) ILLA DE POSSIBILI—

Pode concluir-se da realidade para a possibilidade isto é, se x é real, logo x é possível.

@AB OPORTERE AD ESSE VALET (OU TENET) CONSEQUENTIA (OU ILLATIO) --

Pode concluir-se da necessidade para a realidade, isto é, se x é necessário, logo x é real.

AB OPORTERE AD POSSE VALET CONSEQUENTIA—Pode concluir-se da necessidade para a possibilidade, isto é, se x é necessário, logo x é possível,.

A NON POSSE AD NON ESSE VALET CONSEQUENTIA—Pode concluir-se da impossibilidade para a não realidade, isto é, se x é impossível, logo x não é real.

As expressões mencionadas são as consequências modais cuja suas locuções se usam mais frequentemente.

AB UNIVERSALI AD PARTICULAREM—Esta proposição refere-se ao raciocínio em que se passa de uma proposição universal (como "todo o s é p") para uma proposição particular (como "alguns s são p"). O raciocínio é válido, e expressa-se mediante a locução ab universal ad particularem valet constentia. Também é válido o raciocínio que passa de uma proposição particular para uma infinita ou indefinida ou para uma singular. A locução expressa-o assim: ab universal ad particularem, sive infinitam sive singularem valet consequentia. Não é válida, em contra partida a passagem de uma proposição particular para uma universal, o que se expressa dizendo: a particulari ad universalem non valet consequentia . ab uno disce omnes. A partir de um s conhecem os outros. Usa-se a propósito dos exemplos: a partir de um exemplo conhecem-se os outros; ou, também, a partir de uma entidade, podem conhecer-se as demais entidades (pelo menos da mesma classe).

AD ABSURDUM—É um modo de argumentar que demonstra a verdade de uma proposição pela falsidade, impossibilidade ou inaplicabilidade da contraditória ou das consequências da contraditória.

AD ALIQUID—Equivale a "relativo a ", "relativamente a" e refere-se pois ao ser relativo (v. relação). Usa-se em várias formas, de entre as quais mencionamos as seguintes:

AD ALIQUID RATIONE ALTERIUS OU SECUNDUM ALIQUID—O que tem relação com algo segundo outra coisa.

AD ALIQUID SECUNDUM SE—o que tem relação com algo segundo o seu próprio ser ou modo de ser essencial.

AD ALIQUID SECUNDUM RATIONEM TANTUM—O que tem relação com algo segundo a mente ou segundo o entendimento.

AD ALIQUID SECUNDUM REM—O que tem relação com algo segundo a própria coisa.

AD EXTRA - AD INTRA—A primeira locução refere-se a um movimento transitivo ou transcendente. A segunda refere-se a um movimento imanente.

AD HOC—Uma ideia, uma teoria ad hoc são as que só valem para um caso particular, geralmente sem ter em conta outros casos possíveis.

AD HOMINEM—É o argumento que é válido, supõe-se que é válido ou acaba por ser válido só para um homem determinado ou também para um grupo determinado de homens. Em vez da locução ad hominem usa-se, por vezes a locução ex concessis.

AD HUMANITATEM—É o argumento que se supõe válido para todos os homens sem excepção. Esse argumento considera-se, pois, como um argumento que vai para além de todo o indivíduo particular e, nessa qualidade, como um argumento ad rem. Isto é, segundo a própria coisa considerada. AD IGNORANTIAM—É um argumento fundado na ignorância, suposta ou efectiva, do interlocutor.

AD IMPOSSIBILI—Equivalente à expressão ad absurdum.

AD INTRA V. AD EXTRA—AD INTRA.

AD JUDICIUM—Segundo Locke, um argumento ad judicium é o que se justifica por si mesmo, pelo juízo, e não é, portanto, um argumento ad hominem, ad ignorantiam ou ad verecundiam (v. à frente).

AD PERSONAM—É um argumento contra uma pessoa determinada, que se funda em efectivas ou supostas debilidades da pessoa em questão e tende a diminuir o prestígio da pessoa contra a qual se dirige.

AD QUEM V. A QUO—AD QUEM.

AD REM V. AD HUMANITATEM.

AD VALOREM—É o argumento que se funda no valor da coisa ou coisas consideradas ou defendidas.

AD VERECUNDIAM—É o argumento que se funda na intimidação supostamente exercida pela autoridade ou autoridades às quais se recorre para convencer o interlocutor ou interlocutores.

A PRIORI—Embora na antiguidade e na idade média se tenha tratado o problema a que se refere esta expressão, a questão do a priori começa a ser tratada com toda a amplitude na época moderna. Um caso disso é constituído pela filosofia de Descartes. Não há neste nenhuma doutrina formal do a priori, mas a sua noção de—ideia inata-- (Meditações Metafísicas. Os Princípios da Filosofia). aproxima-se da concepção moderna de - ideia a priori. Locke, em contra partida, faz uma crítica ao inatismo - v.—que pode equiparar-se a uma crítica de qualquer elemento a priori no conhecimento.

Uma distinção entre tipos de conhecimento que leva à concepção de um a priori encontra-se pela primeira vez apenas em Hume e Leibniz. A distinção proposta por Hume - Investigação - de "todos os objectos da razão ou investigação humana" em relações de ideias e factos equivale a uma distinção entre enunciados analíticos e sintéticos, respectivamente - v, analítico e sintético. Os enunciados analíticos são inteiramente a priori; não procedem da experiência nem podem dizer nada sobre a experiência ou sobre "os factos". Limitam-se a constituir a base de raciocínios meramente formais e descobrem-se mediante a "mera operação do pensamento", podendo comparar-se a regras de linguagem. Por sua vez Leibniz distingue entre verdades de razão e verdades de facto. As primeiras são eternas, inatas e a priori, ao contrário das verdades de facto, que são empíricas, actuais e contingentes. "A razão— escreve Leibniz—é a verdade conhecida cuja ligação com outra verdade menos conhecida nos faz dar o nosso assentimento a esta. Mas, de modo particular, e por excelência, chama-se razão se for a causa não só do nosso juízo, mas também da própria verdade, a qual se chama também razão a priori, e a causa nas

coisas corresponde à razão nas verdades. (Teodiceia). Deve ter-se, todavia, em conta que a aprioridade bem como o carácter inato das verdades de razão, não significa que estas estejam sempre presentes na mente; as verdades de razão e a priori, em rigor, aquelas que se devem reconhecer como evidentes quando se apresentam a um espírito atento.

Apesar das diferenças existentes entre a filosofia de Hume e a filosofia de Leibniz, estes autores são unânimes num aspecto: em que os enunciados a priori são analíticos e não sintéticos. Mas enquanto para Hume isso é consequência do seu carácter meramente linguístico, para Leibniz é resultado da sua preeminência sobre a experiência.

É diferente a concepção de a priori defendida por Kant. Os conceitos e as proposições a priori têm de ser pensadas com carácter de necessidade absoluta. Mas não por serem todos meramente formais. Se o fossem, haveria que desistir de formular proposições universais e necessárias relativas à natureza. A universalidade e a necessidade dessas proposições seria então apenas a consequência do seu carácter analítico. Por outro lado, os conceitos da razão não podem aplicar-se à realidade em si e muito menos servem como exemplos ou paradigmas dessa realidade; qualquer metafísica baseada em meros conceitos de razão transcende a experiência e resulta numa pura imaginação racional, logo, não sintética. Kant considera que o conhecimento a priori é independente da experiência, ao contrário do conhecimento a posteriori que tem a sua origem na experiência (Crítica da Razão Pura). "Toda a mudança tem uma causa" Não é, para Kant, uma proposição absolutamente a priori, porque a noção de mudança procede da experiência. não deve entender-se a independência da experiência meramente em sentido psicológico; O problema de que Kant se ocupa na crítica da razão pura não é o da origem do conhecimento (como em Locke e em Hume), mas o da sua validade. Ora, Kant admite que pode haver juízos sintéticos a priori. O a priori não é, pois, sempre apenas analítico. se o fosse, nenhum conhecimento relativo à natureza poderia constituir-se em ciência. Mem sequer o senso comum pode prescindir de modos de conhecimento a priori. Perguntar se há juízos sintéticos a priori na matemática e na ciência da natureza, equivale a perguntar se estas ciências são possíveis, e como o são. A resposta de Kant é afirmativa em ambos os casos, mas isso deve-se a que o a priori não se refere às coisas em si (v. coisa), mas às aparências (v. aparência). Os elementos a priori condicionam a possibilidade de proposições universais e necessárias. Em contra partida não há na metafísica juízos sintéticos a priori porque o a priori não se aplica aos noumena (v. número).

A doutrina kantiana foi ao mesmo tempo criticada e elaborada pelos idealistas alemães pós-kantianos. Exemplo desta dupla atitude é a atitude de Hegel. Por um lado, Hegel aceita a concepção do a priori enquanto admite (pelo menos ao expor a doutrina de Kant) que a universalidade e a necessidade devem criar a priori, isto é, na razão (Lições sobre a História da Filosofia). Por outro lado, Hegel considera que as expressões a priori e "sintetizar", usadas por Kant são vagas e até vazias (Lógica).

ABSOLUTO—Por "absoluto" entende-se "aquilo que existe por si mesmo, isto é, aquilo que existe separado ou desligado de qualquer outra coisa; logo o independente, o incondicionado. Vamos examinar cinco problemas que se ligam à natureza do absoluto.

I. Distinção entre diferentes tipos de absoluto. A distinção fundamental estabelece-se entre o absoluto puro e o absoluto simples, ou absoluto por si, e o absoluto relativamente a outra

coisa, ou absoluto no seu género. O primeiro equipara-se a Deus, ao princípio, à causa, ao ser, ao uno, etc. Dentro do segundo, distinguem-se outros tipos de absoluto.

II. Diversas oposições entre o absoluto e os entes não absolutos.
Distinguiremos duas oposições: 1. O absoluto opõe-se ao dependente . O absoluto opõe-se ao relativo. Os autores tradicionais, principalmente os escolásticos, inclinaram-se frequentemente para a primeira oposição, alegaram que só ela permite solucionar a questão da relação que se pode estabelecer entre o absoluto—um absoluto qualquer—e os entes não absolutos. Os autores modernos preferiram a segunda oposição, tendo surgido assim novas doutrinas metafísicas. Por exemplo, o monismo - v. - -- que se pode definir como a tentativa de redução de todo o relativo ao absoluto --, o fenomenismo (v.) -- que pode definir-se como a tentativa de referir todo o absoluto a algo de relativo --, o dualismo ou o pluralismo (v.) -- que podem definir-se como a tentativa de "dividir" o absoluto em duas ou mais entidades absolutas -- etc.

III. A existência do absoluto. A maior parte dos filósofos do passado admitiram ou a existência do absoluto—ou de um absoluto—ou pelo menos a possibilidade de falar com sentido acerca do seu conceito. Em contrapartida, outros filósofos—especialmente numerosos no período contemporâneo— negaram-se a aceitar a ideia de absoluto. Esta negação pode assumir três formas. Por um lado, pode negar-se que haja um absoluto e considerar o que se disser acerca dele como resultado da imaginação literária ou poética. Em segundo lugar, pode negar-se que seja legítimo desenvolver algum conceito de absoluto, especialmente porque qualquer tentativa desta índole vai dar a ANTINOMIAS insolúveis. Finalmente, pode negar-se que seja possível usar com sentido a expressão "o absoluto", alegando que essa expressão não tem um referente observável ou que viola as regras sintéticas da linguagem. A primeira opinião foi defendida por muitos empiristas, e a segunda por muitos racionalistas; a última, pela maior parte dos racionalistas.

IV. Diversos modos de conceber o absoluto. Os que admitem a possibilidade de conceber um absoluto não estão sempre de acordo relativamente ao modo como se deve introduzir a sua ideia. Uns pensam que o órgão normal de conhecimento do absoluto é a razão, outros, a experiência. Alguns consideram que nem a razão nem a experiência são adequadas, uma vez que o absoluto não é pensável; nem se pode falar dele, mas só intuí-lo. Por último, outros afirmam que tudo o que se diga acerca do absoluto não pode sair da frase: "o absoluto é o absoluto", não há pois outro remédio senão abandonar o aspecto formal do absoluto e referirmo-nos ao seu aspecto concreto.

V. Formas históricas da ideia de absoluto. A última posição nem sempre se manifestou explicitamente, mas foi a mais comum na tradição filosófica. Eis alguns exemplos: a esfera, de Parménides, a ideia de bem, de Platão; o primeiro motor imóvel, de Aristóteles; o uno, de Plotino; a substância de Espinosa; a coisa em si, de Kant; o eu, de Fichte; o espírito absoluto, de Hegel. Comum a todas estas concepções é o pressuposto de que só um absoluto pode ser o absoluto. Afirmou-se que, desta maneira, se é infiel à ideia de absoluto, pois este deve ser tão incondicionado e independente que não pode estar submetido às condições impostas por alguma das identidades mencionadas ou por algum dos princípios que poderiam descobrir-se.

ACIDENTE—Aristóteles definiu assim o acidente: "o acidente é... aquilo que pode pertencer a uma só e mesma coisa, qualquer que ela seja; assim, por exemplo, estar sentado pode pertencer ou não a um mesmo ser determinado, e também branco, pois nada impede que uma

mesma coisa seja branca ou não branca” (Tópicos). O acidente é “aquilo que pertence a um ser e pode ser afirmado dele em verdade, mas não sendo por isso nem necessário nem constante” (Metafísica). O acidental distingue-se por isso do essencial. Distingue-se também do necessário, de tal modo que o acidente é fortuito e contingente, pode existir ou não existir. Em geral, a doutrina do acidente é tratada pelos escolásticos—especialmente pelos neo-escolásticos—em duas secções: na lógica e na ontologia. Do ponto de vista lógico: o acidente aparece ao lado da substância, como um dos dois géneros supremos das coisas, entendendo por isso os géneros lógicos e não os transcendentais. O acidente é pois o acidente predicável, ou seja o modo pelo qual algo “inere” a um sujeito. No ponto de vista ontológico, o acidente é predicamental ou real, isto é, expressa o modo pelo qual o ente existe. Deste acidente se diz que naturalmente não é em si, mas noutro, pelo qual o acidente possui metafisicamente uma espécie de alteridade. Daí que os escolásticos vejam no acidente algo totalmente distinto algo que precisa de um sujeito. Assim o expressa a fórmula de S. Tomás que afirma que o acidente é “a coisa cuja natureza deve estar noutro” (Suma Teológica). Muitas das correntes da filosofia moderna, sobretudo da metafísica do século XVIII, não aceitam a distinção real entre acidente e substância, pois o acidente se lhes apresenta como um aspecto da substância. O acidente chama-se, nesse caso, quase sempre, modo (v.), e considera-se, como acontece em Espinosa, como afecção da substância. Mas ao ser colocado, por assim dizer, dentro da substância, o acidente tende a identificar-se com ela e a anular-se qualquer distinção possível.

ACTO E ACTUALIDADE—Aristóteles introduziu na sua filosofia os termos “acto” ou “actualidade” e “potência” (v.), como uma tentativa para explicar o movimento enquanto devir (v.).

O movimento como mudança numa realidade necessita de três condições que parecem ser ao mesmo tempo “princípio”: a matéria (v.), a forma “v e a privação (v.). Ora, a mudança seria ininteligível se não houvesse no objecto que vai mudar uma potência para mudar. A sua mudança é, em rigor, a passagem de um estado de potência ou potencialidade a um estado de acto ou actualidade. Esta mudança é levada a cabo por meio de uma causa eficiente que pode ser “externa” (na arte) ou “interna” (na própria natureza do objecto considerado). A mudança pode então definir-se assim: É o levar a cabo o que existe potencialmente (Física).

Neste “levar a cabo”, o ser passa da potência de ser algo ao acto de o ser; a mudança é passagem da potência à actualidade.

Não é fácil definir a noção aristotélica de “acto”. Pode dizer-se que o acto é a realidade do ser de tal modo que o acto é anterior à potência e que só pelo actual se pode entender o potencial. Pode dizer-se também que o acto determina o ser. Sendo deste modo ao mesmo tempo a sua realidade própria e o seu princípio. Pode destacar-se o aspecto formal ou o aspecto real do acto.

Finalmente, pode dizer-se que o acto é “aquilo que faz ser aquilo que é”. Nenhuma das definições é suficiente. Aristóteles, que se apercebe desta dificuldade, apresenta com frequência a noção de acto e de potência por meio de exemplos, fiel à sua ideia de que “não há que tentar definir tudo, pois há que saber contentar-se com compreender a analogia”.

Seja como for, como conceber o ser como ser que muda? Platão afirmou que a mudança de um ser é a sombra do ser. Os Megáricos afirmam que só pode entender-se aquilo que existe actualmente: um dado objecto, x, afirmavam eles, é ou p (isto é possui tal ou tal propriedade ou está em tal ou tal estado), ou então não p (isto é, não possui tal ou tal propriedade ou não está

em tal ou tal estado). Aristóteles rejeitou a doutrina de Platão, porque este fazia da mudança uma espécie de ilusão ou aparência do ser que não muda, e a doutrina dos megáricos porque não explicavam a mudança. Se, pois, há mudança, deve haver algo que tem uma propriedade ou esteja num estado e pode possuir outra propriedade ou passar a outro estado. Quando isto acontece, a propriedade “posterior” ou o “último” estado constituem actos ou actualizações de uma potência prévia.

Esta potência não é uma potência qualquer. Como diz Aristóteles (Física), o homem não é potêncialmente uma vaca, mas uma criança é potêncialmente um homem, pois de contrário continuaria a ser sempre uma criança. O homem é assim a actualidade da criança. a passagem daquilo que está em potência àquilo que é em acto requer certas condições: estar precisamente em potência de algo e não de outra coisa. Além da criança e do homem há “algo” que não é nem criança nem homem, mas que virá a ser homem. Se só se admitisse o ser actual, nada poderia converter-se em nada. Embora haja seres em potência e seres em acto, isso não significa que potência e acto sejam, eles mesmos, seres. Podemos defini-los como princípios dos seres, ou “princípios complementares” dos seres. Estes princípios não existem, contudo separadamente, mas estão incorporados nas realidades. Aristóteles apercebe-se de que a sua teoria do acto não pode limitar-se ao exposto e de que pode entender-se o acto de várias maneiras. Para já, destas duas: 1. O acto é “o movimento relativamente à potência”, 2. O acto é “a substância formal relativamente a alguma matéria”. No primeiro caso, a noção de acto tem sobretudo aplicação na física; no segundo, tem aplicação na metafísica. Como se a complicação fosse ainda pouca, a noção de acto não se aplica do mesmo modo a todos os “actos”. Em certos casos, não se pode enunciar, de um ser, a sua acção e o facto de a ter realizado—aprender e ter aprendido, curar e ter curado. Noutros casos, pode enunciar-se simultaneamente o movimento e o resultado—como quando se diz que se pode ver e ter visto, pensar e ter pensado. “Destes diferentes processos—diz Aristóteles—há que chamar a uns movimentos e a outros acto, pois todo o movimento é imperfeito, como o emagrecimento, o estudo, o andamento, a construção: são movimentos e movimentos imperfeitos. Com efeito, não se pode ao mesmo tempo andar e ter andado, acontecer e ter acontecido, receber o movimento e tê-lo recebido; também não é a mesma coisa mover e ter movido. Mas é a mesma coisa a que ao mesmo tempo vê e viu, pensa e pensou,.A esse processo chamo-lhe acto, e ao outro, movimento” (Metafísica). Esta citação mostra que Aristóteles não se sente satisfeito com opor simplesmente o acto à potência e com examinar a noção de acto segundo o ponto de vista de uma explicação da mudança dentro dos limites de uma “ontologia física”. Parece que Aristóteles tem interesse em mostrar que há entes que estão constitutivamente mais “em acto” do que outros. Além disso, esses entes podem servir de modelos para tudo o que se diz que está em acto.

Alguns autores neoplatónicos e cristãos inclinaram-se para uma ideia do acto como a perfeição dinâmica de uma realidade. Um dos exemplos desse estar em acto é a intimidade pessoal. Pode então conceber-se o acto como uma tensão pura, que não é movimento nem mudança porque constitui a fonte duradoira de todo o movimento e mudança. E se se alegar que isto não pode acontecer porque o sentido primário das descrições aristotélicas de “acto” e “actualidade” o excluem, pode responder-se com Plotino que deve distinguir-se o sentido de “acto” consoante se aplique ao sensível ou ao inteligível. No sensível, o ser em acto representa a união da forma e do ser em potência, de modo que aqui não pode haver nenhum equívoco: o acto é a forma. No inteligível, em contrapartida, a actualidade é própria de todos os seres, de modo que sendo o ser em acto o próprio acto, a forma não é um mero acto, mas, antes, está em acto.

As noções de acto e actualidade foram elaboradas com grande pormenor pelos escolásticos, a partir, principalmente, dos conceitos aristotélicos, ampliados embora consideravelmente em três sentidos fundamentais. Primeiro, não confinando essas noções, como em Aristóteles, a processos naturais, mas usando-as para esclarecer o problema da natureza de Deus como Acto puro. Segundo, pela tentativa de precisar o seu significado até onde fosse possível. Terceiro, por estabelecer distinções entre várias espécies de actos. Cabe destacar que, para S. Tomás e para muitos escolásticos, é necessário estabelecer uma distinção entre os termos acto e potência. Ambos são relativos, pois o que se diz que está em acto o está relativamente à potência, e o que está em potência o está relativamente ao acto. Mas enquanto a potência se define pelo acto, este não pode definir.-se pela potência, uma vez que a potência adquire o ser por meio do acto.

ADEQUADO—Os escolásticos chamam "adequado" à ideia que tem uma correspondência com a própria natureza da coisa, de tal modo que não deixe nada desta latente. As ideias adequadas são completas, isto é, exigem claramente as notas constitutivas do objecto. Leibniz, contudo, distinguiu vários graus de perfeição na ideia adequada. O conhecimento é, segundo este autor, obscuro ou claro; o claro pode ser confuso ou distinto. E o distinto pode ser adequado ou inadequado, bem como intuitivo ou simbólico. Quando o conhecimento adequado é simultaneamente intuitivo e simbólico, trata-se de um conhecimento perfeito. Ora conhecimento adequado, no sentido próprio do termo, é o que se tem quando "todos e cada um dos elementos de uma noção distinta são conhecidos distintamente".

Por seu lado, Espinosa chama "adequada" à ideia que a alma tem quando, elevada ao plano da razão, conhece de um modo completo a verdade da necessidade da razão absoluta, sem o engano ou a falsidade da aparência contingência das coisas, pelo qual pode chegar, passando por cima das ideias incompletas, às ideias completas da substância infinita e dos seus infinitos atributos. O adequado na ideia outorga a esta, como diz explicitamente Espinosa, "todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira", independentemente do objecto a que se aplique (Ética). As ideias podem ser, deste modo, adequadas ou inadequadas, completas ou incompletas e confusas. A ideia adequada é na realidade a expressão do grau último e superior de conhecimento, isto é, do conhecimento intuitivo, acima da imaginação e ainda da razão (Ética). Num sentido bastante afim do anterior, mas que insiste mais na ideia de correspondência ou conveniência, estende-se a clássica da verdade (v.) como adequação da coisa e do entendimento pela qual se expressa uma perfeita conformidade e correspondência entre a essência do objecto e o enunciado mental.

Entendeu-se este tipo de adequação logo de maneiras muito diferentes. Por exemplo, pode haver verdade lógica em virtude da prévia correspondência da essência da coisa com a "razão universal". E pode havê-la, como acontece no idealismo moderno, pela tese do primado do transcendental sobre o ontológico (pelo menos no conhecimento), o qual dá lugar a um significado diferente da adequação tradicional. A fenomenologia também tratou o problema na sua tese da adequação total em que se cifra a intuição das essências, e o novo sentido dado à redução da verdade à correspondência entre a afirmação e a estrutura ontológico-essencial do afirmado pelo enunciado.

ALIENAÇÃO—O conceito hegeliano de "consciência infeliz" anda ligado à ideia de alienação, enquanto para Hegel a consciência infeliz é "a alma alienada" ou "a consciência de si como natureza dividida" ou "cindida", conforme afirma na Fenomenologia do Espírito. Isto é, a consciência pode experimentar-se como separada da realidade à qual pertence de alguma

maneira. Surge então um sentimento de separação e de desânimo, um sentimento de afastamento, alienação e desapossamento. Pode usar-se o termo “alienação”, num sentido muito geral, como qualquer estado no qual uma realidade está fora de si em contraposição com o ser em si. Este último designa o estado de liberdade em sentido positivo, isto é, não como libertação de algo, mas como libertação para si mesmo, isto é, como auto-realização.

O conceito hegeliano de alienação influiu em Marx, o qual, já nos seus primeiros escritos, se referiu a ele, especial ALIENAÇÃO—O conceito hegeliano de “consciência infeliz” anda ligado à ideia de alienação, enquanto para Hegel a consciência infeliz é “a alma alienada” ou “a consciência de si como natureza dividida” ou “cindida”, conforme afirma na Fenomenologia do Espírito. Isto é, a consciência pode experimentar-se como separada da realidade à qual pertence de alguma maneira. Surge então um sentimento de separação e de desânimo, um sentimento de afastamento, alienação e desapossamento. Pode usar-se o termo “alienação”, num sentido muito geral, como qualquer estado no qual uma realidade está fora de si em contraposição com o ser em si. Este último designa o estado de liberdade em sentido positivo, isto é, não como libertação de algo, mas como libertação para si mesmo, isto é, como auto-realização. ente nos Manuscritos Económicos e Filosóficos, compostos em Paris em 1844 e publicados pela primeira vez em 1931. Mas enquanto Hegel tratou a noção de alienação de forma metafísica—e para Marx demasiado “espiritual” e “abstracta”, Marx interessou-se pelo aspecto “concreto” e “humano” da alienação. Marx tratou primeiro o problema da alienação do homem na cultura; depois, seguindo Feuerbach, tratou do aspecto por assim dizer “natural-social” da alienação. Particularmente importante é, para Marx, a alienação do homem no trabalho. Segundo ele, a separação entre o produtor e a propriedade das suas condições de trabalho constitui um processo que transforma os meios de produção em capital e ao mesmo tempo transforma os produtores em assalariados (O Capital). Logo, é preciso libertar o homem da escravidão provocada pelo trabalho que não lhe pertence (a “mais-valia” de trabalho) mediante uma apropriação do trabalho. Deste modo, o homem pode deixar de viver em estado alienado para alcançar a liberdade.

ALMA—Até ao final da cultura antiga—e em muitas concepções populares dentro do ocidente e até aos nossos dias—dominaram representações da alma formadas de camadas muito diferentes: a alma como um membro—sombra que desce ao seio da terra --; a alma como um “alento” ou princípio de vida; a alma como realidade aérea, que vagueia em redor dos vivos e se manifesta sob a forma de forças e acções, etc. Estas representações influíram além disso, nas ideias que muitos filósofos fizeram da alma. Antes de Platão, constituiu-se um complexo de especulações sobre a ideia de alma que logo foi absorvido, por assim dizer, purificado, por esse filósofo. A princípio, especialmente no Fédon, defendeu um dualismo quase radical do corpo e da alma; a alma era, para ele, uma realidade essencialmente imortal (v. imortalidade) e “separável”. A alma aspira a libertar-se do corpo para regressar à sua origem divina e viver, entre as ideias, no mundo inteligível. Mesmo dentro do corpo, a alma pode recordar as ideias que tinha contemplado puramente na sua vida anterior. A teoria da alma pura é, em Platão, o fundamento da sua teoria do conhecimento verdadeiro e, ao mesmo tempo, este constitui uma prova da existência da alma pura. Contudo Platão deu imediatamente conta de que o dualismo corpo-alma apresentava muitas dificuldades. Para já, tinha de haver algum ponto ou lugar por onde a alma ficasse inserida no corpo; de contrário, não se entenderia a relação entre as operações de uma e de outro. Para resolver este problema, Platão distinguiu entre várias ordens ou tipos de actividades da alma: a parte sensitiva— sede dos apetites ou desejo --; a parte irascível—sede do valor --, e a parte inteligível—sede da razão. Seja como for, continua de pé o problema da relação entre as várias ordens da alma; Platão pensou resolvê-lo estabelecendo

entre estas ordens uma relação de subordinação: as partes inferiores devem subordinar-se à parte superior, isto é, a alma como razão deve conduzir e guiar a alma como valor e como apetite. Do que o homem fizer na sua vida dependerá que se salve, isto é, se torne imortal, isto é, se torne inteiro e cabalmente "alma pura".

Plotino levantou também o problema da união da alma com o corpo. Excluiu que ambos constituíssem uma mistura e só admitiu que a alma fosse forma do corpo. A alma é por si mesma, enquanto separada do corpo, uma realidade impassível, mas pode dizer-se que tem duas partes: a separada ou separável e a que constitui uma forma do corpo. Até pode falar-se de uma parte média ou mediadora entre as duas partes fundamentais. Plotino interessa-se particularmente pela parte superior e inteligível, a que não sofre alteração e é incorruptível. A alma divide-se quando se orienta para o sensível; unifica-se, em contrapartida, quando se orienta para o inteligível, a ponto de adquirir uma categoria divina.

As doutrinas aristotélicas sobre a alma são muito complexas e estão formuladas, de preferência, de um ponto de vista "biológico" e "orgânico". A alma, diz Aristóteles, é de certo modo o princípio da vida animal (Sobre a alma), enquanto vida que se move a si mesma espontaneamente. Mas isto não significa que a alma se mova a si mesma; ser princípio de movimento não significa ser movimento. Ora, dado que todo o corpo natural possuidor de vida é uma substância (enquanto realidade composta) e possui um corpo, não se pode dizer que o corpo seja alma. O corpo é a matéria; a alma é uma certa forma. Não faz, pois, sentido perguntar se o corpo e a alma são uma só realidade; isso seria o mesmo que perguntar porque é que a cera e a forma da cera são uma realidade. O sentido de unidade do corpo e da alma é a relação de uma actualidade com uma potencialidade. A alma é, pois, uma substância; é o quid essencial do corpo. Como escreve Aristóteles: "se o olho fosse um animal, a vista seria a sua alma, pois a vista é a substância ou forma do olho". A alma é, pois a forma do corpo enquanto constitui o conjunto de possíveis operações do corpo. Tal como é próprio do martelo dar marteladas, é próprio da alma fazer que o corpo tenha a forma que lhe corresponde como corpo, e, portanto, fazer que o corpo seja realmente corpo. A alma é a causa ou a fonte do corpo vivo. Ora, se a alma é o princípio das operações do corpo natural e orgânico, pode distinguir-se entre vários tipos de operações. A isso corresponde a divisão entre várias "partes" da alma, que como se mostrou, não destrói de modo algum a sua unidade como forma. A alma é o ser e princípio dos seres vivos, por quanto esse ser e esse princípio consistem em viver. As doutrinas aristotélicas sobre a alma não são, pois, apenas de caracter biológico ou psicológico, constituem o mais importante fragmento de uma "ontologia do vivo. Uma característica básica desta ontologia é a análise dos conceitos de função e das diversas funções possíveis. Os diversos tipos de alma—vegetativa, animal, humana—são, pois, diversos tipos de função. E as partes da alma em cada um destes tipos de função constituem outros tantos tipos de operação. No caso da alma humana, o modo de operação principal é a racionalidade, que distingue esta alma de outras no reino orgânico. Isso não significa que não haja nessa alma outras operações. Pode falar-se da parte nutritiva, sensitiva, imaginativa e apetitiva da alma, ou seja de outras tantas operações. Mediante as operações da alma, especialmente da sensível e da pensante, a alma pode reflectir todas as coisas, já que todas são sensíveis ou pensáveis e isso faz que, como diz Aristóteles numa fórmula muito comentada, a alma seja de certo modo todas as coisas. Um dos problemas mais importantes levantados por esta teoria é o da unidade do entendimento. Com efeito, como pensar que reconhecer racionalmente o que existe, e o que faz que isso exista e, sobretudo, os princípios supremos daquilo que existe, pode-se supor que todas as operações racionais são iguais em todas as almas dotadas da faculdade de pensar. Nesse caso, não haveria almas

pensantes individuais mas uma só alma pensante. Aristóteles não se inclinou por uma rigorosa unidade do entendimento". Mas alguns dos seus seguidores mantiveram uma opinião radical a este respeito, como parece ter acontecido com Averróis. A doutrina da unidade do intelecto acentua a racionalidade e a espiritualidade da alma humana, mas em detrimento da sua individualidade.

A partir de Aristóteles—com os estóicos, neoplatónicos e depois os cristãos—multiplicaram-se as questões relativas à alma. à sua natureza, às suas partes e à sua relação com o corpo e com o cosmos. Praticamente todos os filósofos admitiram uma certa espécie de alma, mas definiram-na de maneiras muito diversas. Uns, como os epicuristas e em parte os estóicos, consideraram que a alma é uma realidade de certa maneira "material", embora de uma matéria mais fina e mais subtil do que todas as outras. Outros, seguidores de Aristóteles, sublinharam a realidade da alma como uma forma ou um princípio do ser vivo. Outros, final mente, inclinados para Platão, destacaram a natureza espiritual e inteligível da alma. Santo Agostinho rejeita energicamente toda a concepção da alma como entidade material e sublinha o carácter pensante da alma. Mas esse carácter não é o de uma pura razão impessoal. A alma é uma intimidade—e uma intimidade pessoal. Maimónides, que se inspira em parte em Averróis, defende que as almas humanas são compostas de matéria e forma, não são puramente imateriais: "a alma que é una, é de certo modo a matéria, e a inteligência é a sua forma, enquanto esta não for co-participante, a existência da aptidão para receber a forma é nula e sem objecto". Para Maimónides as almas são individualmente imortais e não só sob uma suposta forma comum a todas elas. S. Tomás apropria-se de muitas fórmulas aristotélicas mas nele, o fundamental é o esforço constante para lançar uma ponte entre a ideia de alma como subjectividade e intimidade e a ideia de alma como enteléquia. Na idade moderna, Descartes retoma a tradição agostiniana que culmina posteriormente em Malebranche. Segundo este, a alma apreende directamente Deus e o mundo só através de Deus. Daí a fórmula "vemos todas as coisas m Deus". É próprio da idade moderna o exame das relações entre alma e corpo. Referimo-nos a estes problemas em vários artigos (v. dualismo, ocasionalismo).

AMOR—Empédocles foi o primeiro filósofo que utilizou a ideia de amor em sentido cósmico-metafísico, ao considerar o amor e a luta como princípios de união e separação, respectivamente, dos elementos que constituem o universo. Mas a noção de amor só alcançou uma significação simultaneamente central e complexa em Platão. São muitas as referências ao amor, as descrições e as classificações do amor que encontramos em Platão. É comparado a uma forma de caça - o Sofista-, é como uma loucura -Fedro-; é um Deus poderoso. Pode haver três espécies de amor: o do corpo, o da alma e uma mistura de ambos -Leis-. Em geral, o amor pode ser mau ou ilegítimo, e bom ou legítimo: o amor mau não é propriamente o amor do corpo pelo corpo, mas aquele que não está iluminado pelo amor da alma e que não tem em conta a irradicação que as ideias produzem sobre o corpo. Seria, pois, precipitado falar, no caso de Platão, de um desprezo do corpo; o que acontece é que o corpo deve amar, por assim dizer, por amor da alma. O corpo pode ser, deste modo, aquilo em que uma alma bela e boa resplandece, transfigurando-se aos olhos do amante, que assim descobre no amado novos valores, talvez invisíveis para os que não amam. O amor é, para Platão, somente amor a algo. O amante não possui este algo que ama, porque então já não haveria amor. Também não se encontra completamente desprovido dele, pois então nem sequer o amará; é uma oscilação entre o possuir e o não possuir, o ter e o não ter. Na sua aspiração para o amado, o acto de amor do amante engendra a Beleza. Surge aqui o motivo metafísico dentro do humano e pessoal, pois, em última

análise, os amantes das coisas particulares e aos seres humanos particulares não podem ser senão reflexos, participações do amor à beleza e ao belo absoluto - Banquete-, que é a ideia do Belo em si. Sob a influência do verdadeiro e puro amor, a alma ascende à contemplação do ideal e eterno. Em Plotino, é também o que faz que uma realidade volte o seu rosto, por assim dizer, para a realidade da qual emanou, mas Plotino fala muito particularmente do amor da alma à inteligência -Enéadas-.

Com o aparecimento do cristianismo, o tema do amor assume renovada importância. Inclusive, por vezes, alguns pensadores, como S. Clemente (v. Alexandria, escola de), insistiram demasiado no tema e parece que reduziram a vida divina, e em geral todo o ser e perfeição, a amor, indo dar à chamada "gnose do amor", origem da "disputa para o amor puro", teve grande ressonância na era moderna. Santo Agostinho considera frequentemente a caridade como um amor pessoal (divino e humano). A caridade é sempre boa, em contrapartida o amor pode ser bom ou mau, consoante seja, respectivamente amor ao bem ou amor ao mal. O amor do homem a Deus e de Deus ao homem é sempre um bem. O amor do homem pelo seu próximo pode ser um bem (quando é por amor de Deus) ou um mal (quando se baseia numa inclinação puramente humana).

ANáLISE—Na idade média e em grande parte da idade moderna entendeu-se o termo "análise" quase exclusivamente no sentido que lhe davam os matemáticos. Um exemplo disso reside na definição de Euclides: "a análise parte daquilo que se procura como algo admitido e passa disso, mediante várias consequências a algo que é aceite como o seu resultado" (Elementos). A análise é, neste sentido, uma resolução—resolve-se o complexo no simples -- ou uma regressão—regressa-se, mediante uma sequência lógica de proposições, a uma proposição que se declara evidente, partindo de outra proposição que se pretende demonstrar e que se admite como verdadeira. Por isso chamou-se ao método de análise "método de resolução ou método resolutivo". Esse método foi utilizado por alguns matemáticos e filósofos modernos (Galileu, Vieta, Descartes, Hobbes, entre outros). A acepção anterior do termo não coincide com aquilo que hoje se usa amiúde na literatura filosófica e científica. Com efeito, actualmente costuma entender-se a análise como a decomposição de um todo nas suas partes. Mais que de um todo real e dos seus componentes reais—como acontece nas análises químicas— entende-se essa decomposição num sentido lógico ou então mental. Fala-se assim de análise de uma proposição enquanto investigação dos elementos que a compõem, ou de análise de um conceito enquanto investigação dos subconceitos com que se construiu esse conceito. Em todos estes casos, a análise opõe-se à síntese: que é uma decomposição do previamente decomposto. Note-se, contudo que essa oposição não impede que se usem os dois métodos, o analítico e o sintético, quer na ciência, quer na filosofia. É uma opinião muito generalizada de que os dois métodos têm de ser complementares, uma vez analisado um todo nas suas partes componentes, a recomposição sintética destas partes tem de dar como resultado o todo de que se partiu. Este segundo conceito de análise foi usado também por muitos filósofos e cientistas modernos, especialmente no século XVII. A co-existência destes dois sentidos do termo, cujo o exemplo mais destacado talvez seja a obra de Descartes, produz uma peculiar imprecisão que só pode solucionar-se atendendo ao termo e ao contexto em que se encontre. De qualquer modo, foi a significação implícita no segundo preceito, do -Discurso- "dividir cada uma das dificuldades que se examinam nas partes que for possível e necessário para melhor as resolver" que teve mais fecundas consequências na literatura filosófica posterior. As actuais correntes ou escolas designadas por "análise lógica" e "movimento analítico", podem considerar-se como um refinamento deste sentido.

Dever-se-iam, pois, classificar as filosofias em analíticas e sintéticas. As primeiras supõem, de um modo geral, que a realidade de um todo, qualquer que ele seja, aparece na decomposição das suas partes. As segundas afirmam que o todo é irredutível às suas partes.

Com o termo "análise", ou também com a expressão análise lógica, designa-se hoje um amplo movimento filosófico de carácter anti- metafísico que abarca tendências muito diversas: Positivismo lógico, empirismo lógico ou científico., escola (analítica) de Cambridge (v.), grupo de Oxford (v.), círculo de Wittgenstein (v.), etc. Neste movimento incorporam-se muitos dos que trabalham em temas de lógica simbólica e de semiótica, quando esse trabalho não é entendido num sentido neutral e pretende dar uma determinada ideia da actividade filosófica. Muito comum nestas tendências é a rejeição dos rasgos especulativos do pensamento filosófico e a redução deste a um pensar crítico e analítico, com o consequente desmascaramento dos problemas tradicionais como "imbróglios" causados pela complexidade da linguagem vulgar. A juntar a isto, é comum, mas não exclusivo das tendências analíticas, a negação de que a filosofia tenha um objecto próprio; assim, a filosofia reduz-se a um exame das proposições com o fim de averiguar se têm ou não significação. Se são regras lógicas ou linguísticas, proposições sobre factos ou meras expressões de emoções. Ora, estas bases comuns não são suficientes para caracterizar nenhuma das tendências qualificadas de analíticas; cada uma delas tem, além disso, caracteres próprios e por vezes dificilmente comparáveis aos de outras tendências. De qualquer modo, pode tentar-se uma classificação que, embora só aproximada, permite situar as diferentes correntes:

a) o analitismo antiformalista linguístico, preocupado com as opiniões formuladas em linguagem vulgar, com o fim de ver se têm ou não sentido ou demonstrar que todas as questões filosóficas são pseudoproblemas; b(o analitismo antiformalista psicológico, que se aplica um tanto à posição anterior, mas que resolve os problemas considerando a linguagem um dos modos do comportamento humano e não mediante puras análises linguísticas; c(o analitismo formalista, mais interessado nos problemas lógicos, e mais preocupado com construir linguagens precisas onde fiquem eliminados os paradoxos e nas quais possam traduzir-se as partes não contraditórias da linguagem falada. Paradoxalmente, os partidários da posição c(, que é mais técnica que as duas anteriores, que parece mais afastada das tradicionais posições filosóficas, são os que mais se aproximam delas. Com efeito, o analitismo no sentido c(pretende, em última análise, forjar linguagens em que possa descrever-se com rigor a experiência. Portanto, essas linguagens, mesmo quando são formais, devem ser utilizadas para descrever a realidade, ao contrário do que acontece com os outros dois analitismos, que são antes um modo de iludir os problemas da descrição do real.

As três posições atrás citadas encontram-se em Wittgenstein mas foram desenvolvidas muitas vezes independentemente dele. Como representantes destacados das mesmas, podemos considerar os seguintes: para a posição a(, os chamados analistas de Cambridge, tais como Moore, John Wistom e, em geral, antigos discípulos de Moore; wittgensteinianos de tendência linguística; Ryle e os filósofos do grupo de Oxford. Para a posição b(, os wittgensteinianos que aderiram ao positivismo terapêutico. Para a posição c(, os antigos positivistas lógicos de tendência formalista, como Carnap e muitos dos que trabalham no campo da lógica matemática com o fim de encontrarem linguagens no sentido indicado.

ANALÍTICO E SINTÉTICO—Depois de Kant, chama-se analítico ao juízo cujo predicado está compreendido no sujeito. Os juízos analíticos, diz Kant, “são aqueles em que a ligação do sujeito com o predicado se consegue por identidade”, contrariamente aos sintéticos, onde o predicado é alheio ao sujeito e a ligação não contem, portanto, identidade. Kant chama-lhes também juízos explicativos porquanto o atributo não acrescenta nada ao sujeito, mas apenas o decompõe em conceitos parciais compreendidos no mesmo. São exemplos de juízos analíticos: “todos os corpos são extensos”. “o triângulo é uma figura com três ângulos”, etc.

Estes juízos são todos a priori, isto é, válidos independentemente da experiência, ao contrário dos juízos sintéticos, que podem ser ou exclusivamente a posteriori ou então, como Kant também admite, a priori. Em rigor, a discussão versou quase sempre sobre a natureza dos juízos sintéticos.

Muitos autores não reconhecem a possibilidade de falar de juízos sintéticos a priori e afirmam—como se fazia antes—ou como faz grande parte das tendências neopositivistas contemporâneas—que todo o juízo sintético é a posteriori. Nesse caso, não se reconhece nenhum plano transcendental, único que, ao que parece, pode servir de elo e união entre o a priori e o sintético. Por outras palavras, os juízos sintéticos seriam todos derivados de experiências e os analíticos poderiam reduzir-se a tautologias. O juízo analítico não diria, em rigor, nada acerca do real. Esta concepção opõe-se, pois, decididamente à kantiana e opõe-se, por conseguinte, ao suposto último da filosofia transcendental de que o ser é o conjunto de factos e de que a significação “se apresenta” ou inclusive “existe como número. Opõe-se também à solução dada por Husserl à concepção dos juízos analíticos e sintéticos. Husserl admite a possibilidade do pensar sintético sem necessidade de reconhecer um plano transcendental, porque refere tal pensar ao mundo de essências distintas das categorias, dos meros nomes e das realidades. Assim, para Husserl, há juízos a priori que não são puramente vazios e que também não precisam de ser transcendentais. Entre os lógicos contemporâneos, a tendência mais forte durante muito tempo consistiu em defender a impossibilidade dos sintéticos a priori. Parece que cada vez se acentuou mais o carácter exclusivamente analítico das proposições necessárias. Deste modo, houve tendência a excluir qualquer referência da proposição analítica-necessária à realidade e, portanto, a possibilidade de poder haver proposições analíticas acerca de características gerais residentes no mundo ou nem sequer acerca de uma classe especial de objectos abstractos como os universais. Pouco a pouco, considerou-se inclusive que aquilo a que se chama proposição analítica não é senão uma regra de gramática. Como foi afirmado por Carnap e Wittgenstein, aquilo a que se chama analítico nas proposições analíticas não corresponde a uma “verdade universal necessária”, mas a “um modo de uso da linguagem”.

Pode, pois, dizer-se que, no nosso século, se deram duas respostas diferentes acerca da distinção entre as proposições analíticas e as sintéticas: 1. a que defendeu a separação que está dentro da tradição de Leibniz (em parte), Hume e outros, e preferiu apresentar os seus argumentos como resultado de uma reflexão sobre a índole das expressões lógicas; 2. A que negou essa distinção e que foi defendida, principalmente, pelos idealistas, os fenomenólogos e os pragmatistas.

ANALOGIA—É, em termos gerais, a correlação entre os termos de dois ou mais sistemas ou ordens, isto é, a existência de uma relação entre cada um dos termos de um sistema e cada um

dos termos do outro. A analogia equivale então à proporção. Falou-se também de analogia como semelhança de uma coisa com outra, da similitude de uns caracteres ou funções com outros. Neste último caso, a analogia consiste na expressão de uma correspondência, semelhança ou correlação. Precisamente em virtude das dificuldades que este último tipo de analogia oferece, houve frequentemente a tendência para sublinhar a exclusiva referência da analogia às relações entre termos, isto é, à expressão de uma similaridade de relações. Platão apresentou a ideia de analogia em A República; também no Timeu, ao comparar o Bem com o Sol, e ao indicar que o primeiro desempenha no mundo inteligível o mesmo papel que o último desempenha no mundo sensível. Esta analogia é reforçada com a relação estabelecida por Platão entre o Bem e o Sol, que é, a seu ver, comparável à que existe entre um pai e o filho, pois o Bem gerou o Sol à sua semelhança. Alguns pensadores posteriores adoptaram e desenvolveram estas concepções de Platão, entre outros Plotino. Aristóteles aplicou a doutrina de "a igualdade de razão" aos problemas ontológicos por meio daquilo a que se chamou "a analogia do ente" (v. à frente). O ser (v.), afirmou Aristóteles, "diz-se de muitas maneiras", embora se diga primeiramente de uma maneira: como substância (v.). Os Escolásticos aceitaram e elaboraram a doutrina aristotélica. Muitos deles, ao referirem-se aos nomes ou termos, distinguiram entre um modo de falar _unívoco, um modo de falar _equívoco e um modo de falar _análogo. O termo ou nome comum, que se predica de vários seres ditos inferiores, é _unívoco, quando se aplica a todos eles num sentido totalmente semelhante ou perfeitamente idêntico. É _equívoco, quando se aplica a todos e a cada um dos termos em sentido completamente distinto (por exemplo,_touro, como animal ou constelação). É _análogo, quando se aplica aos termos comuns em sentido não inteiro e perfeitamente idêntico ou, melhor ainda, em sentido distinto, mas semelhante de um ponto de vista determinado de uma determinada e certa proposição (como "esperto" aplicado a um ser que não dorme e a um ser que tem uma inteligência viva). O termo análogo é o que significa uma forma ou propriedade que está intrinsecamente num dos termos (o analogado principal), estando, em contrapartida, nos outros termos analogados secundários), por certa ordenação à forma principal. Partindo desta base, pode dizer-se também que a analogia é _extrínseca (como o mostra o exemplo "são") ou _intrínseca (como o mostra o exemplo de "ser", que convém a todos os incriados ou criados, substanciais ou acidentais). Neste último caso, a analogia também se diz _Metafísica. Embora quase sempre se tenha concordado em que o ente análogo constitui o objecto mais próprio da Filosofia Primeira, compreendendo também os entes de razão e ainda qualquer privação do ente enquanto inteligível, formaram-se principalmente três escolas . Enquanto a escola de Suárez indicava que o ente é formalmente transcendente e que deve entender-se a analogia no sentido de analogia metafísica de atribuição, a escola de Escoto propendia para defender a univocidade do ente, o qual se limita às noções inferiores mediante diferenças intrínsecas. E a escola Tomista, que advogava uma analogia de proporcionalidade. Com efeito, dos três modos de analogia a que, segundo a escola Tomista, podem reduzir-se todos os termos análogos—analogia de igualdade, analogia de atribuição e analogia de proporcionalidade, mencionados por Aristóteles, embora com terminologia diferente --, só o último constitui, a seu ver, a analogia. Em geral, pode dizer-se que, para o Tomismo, compete a todos os seres existir numa relação semelhante de um modo intrinsecamente diverso, pois, sem dúvida, o ser nunca é um género que se determine por diferenças extrínsecas, mas ao mesmo tempo sustenta uma analogia de atribuição entre o Criador e os seres criados, e entre a substância e os acidentes, pois o ser dos últimos depende do dos primeiros. Em todo o caso, a noção analógica do ser pretende resolver o problema capital da Teologia escolástica: o da relação entre Deus e as criaturas, portanto, embora na ordem do ser Deus exceda tudo o que é

criado, como causa suficiente dos entes criados, e de todo o ser, contém actualmente todas as suas perfeições.

A tendência geral da filosofia moderna consistiu quase sempre em se referir à analogia ou então no sentido de uma similaridade de relações nos termos abstractos ou então no sentido de uma semelhança nas coisas, dando portanto neste último caso à analogia um sentido claramente metafórico A referência propriamente metafísica ficou deste modo eliminada. Especialmente nas correntes fenomenistas e funcionalistas que abandonaram formalmente a noção de substância.

APARÊNCIA—É, de um modo geral, o aspecto que uma coisa oferece, diferente, e até em oposição, do seu ser verdadeiro. Mas o aspecto da coisa pode ser também a sua verdade e a evidência dela; o aparente revela assim a verdade da coisa, porque supõe que por detrás dessa aparência não há um ser verdadeiro que se serve dela para se ocultar; na maioria dos casos, o vocábulo "aparência" alude ao aspecto ocultador do ser verdadeiro; a aparência tem então um sentido análogo ao de fenómeno e pode apresentar, como este, três aspectos diferentes: o de verdade da coisa, enquanto esta se identifica com o aspecto que apresenta; o de ocultação dessa verdade, e o de caminho para chegar a ela. No primeiro caso, diz-se que a coisa não é senão o conjunto das suas aparências ou aspectos; no segundo, que é algo situado para além da aparência, a qual deve ser atravessada para alcançar a essência do ser; no terceiro, que só mediante a compreensão do aspecto ou aspectos que uma coisa oferece podemos saber o que verdadeiramente ela é. Daí que nem sempre seja possível confundir a aparência com uma falsa realidade; a sua significação mais geralmente aceite é a de realidade aparente, isto é, usando uma expressão paradoxal, a de _aparência verdadeira, aspecto que encobre e simultaneamente permite descobrir a verdade de um ser. Em rigor, os diferentes graus e significações da aparência podem entender-se consoante o plano procurado: no plano vulgar, a aparência—sempre que seja, como se apontou, verdadeira—é suficiente; no plano d a reflexão e do saber, a aparência é antes aquilo que aponta a direcção em que se encontra o ser verdadeiro e último da coisa, pois, como diz Husserl, "para uma fenomenologia da verdadeira realidade, é absolutamente indispensável a fenomenologia da fútil aparência" (Ideias); no plano metafísico, a aparência é o caminho que pode conduzir ao sentido do ser examinado, isto é, à descoberta do lugar especial deste ser dentro da totalidade. Kant discutiu muitas vezes a noção de aparência na Crítica da Razão Pura. "Aparência, escreveu ele, é o nome dado ao objecto não determinado de uma intuição empírica". Pode distinguir-se entre a matéria e a forma da aparência; a primeira é aquilo que na aparência corresponde à sensação; a forma é aquilo que determina a diversidade das aparências, quando se dispõem numa ordem segundo certas relações. As aparências opõem-se às coisas em si. É certo que "as aparências não são apenas representações de coisas cujo ser em si é desconhecido", o que parece indicar por um momento (embora seja esta a doutrina de Leibniz, que Kant rejeita) que as aparências são aparências de realidades transcendentes. Mas as aparências são, na verdade, unicamente aquilo a que se aplicam as formas _a _priori da sensibilidade, primeiro, e depois, mediante novas sínteses, os conceitos do entendimento. As aparências não são distintas das suas apreensões, pois, "se as aparências fossem coisas em si, e visto que podemos referir-nos unicamente às nossas representações, nunca poderíamos deixar estabelecido, à base da sucessão das representações, de que modo pode ligar-se no objecto a sua diversidade". Os conceitos do entendimento são "(ilegitimamente) usados de modo transcendental (no sentido "clássico" de "transcendental") nas coisas em geral e em si, mas são (legitimamente) aplicadas de modo empírico só às aparências, ou aos objectos da experiência

possível. Quando são pensadas como objectos de acordo com a unidade das categorias, as aparências recebem o nome de “fenómenos”. Kant chamou à sua doutrina, segundo a qual as aparências são consideradas apenas como representações e não como coisas em si, _idealismo _transcendental, ao contrário do realismo transcendental e do idealismo empírico, que interpretam as aparências externas como coisas em si.

A teoria da aparência congo uma forma de ser não é admitida por todos os filósofos. Para alguns, não tem sentido perguntar se uma realidade é verdadeira ou falsa, autêntica ou aparente, pois a realidade é o que é, e isso de tal modo que a verdade é precisamente a conformidade da realidade com a aparência, ou, por outras palavras, a maneira de a realidade se manifestar a si mesma. Os fenomenólogos negam também o conflito entre o ser e o parecer, pois para eles o ser revela-se nas apresentações das aparências, de modo que o fenómeno pode ser estudado como tal enquanto “absolutamente indicativo de si mesmo”.

APERCEPÇÃO—É o nome dado à percepção atenta, à percepção acompanhada de consciência. Descartes escreveu que “é certo que não podemos querer outra coisa sem a aperceber pelo mesmo meio que a queremos” (As Paixões da Alma). Leibniz distinguia entre percepção—que representa uma multidão na unidade ou na substância simples—e apercepção, que equivale à consciência)Monadologia). Os cartesianos, alega Leibniz, só tiveram em conta as percepções de que há consciência, isto é, as apercepções. Mas há também percepções confusas e obscuras. Como as percepções de certas mónadas “em estado de aturdimento”. Há, pois, que distinguir entre percepção e apercepção, embora esta última, como acontece com a primeira, seja contínua com ela.

Kant distinguiu entre _apercepção empírica e _apercepção pura ou transcendental. A primeira é própria do sujeito que possui um sentido internos do fluxo das aparências. a segunda é a condição de qualquer consciência, incluindo a consciência empírica (Crítica da Razão Pura). A apercepção transcendental é a pura consciência original e inalterável; não é uma realidade propriamente dita, mas aquilo que torna possível, para um sujeito, a realidade enquanto realidade. Os próprios conceitos _a _priori são possíveis mediante a referência das intuições à unidade da consciência transcendental, de modo que a unidade numérica desta apercepção é o fundamento _a _priori de todos os conceitos, tal como a diversidade do espaço, e o tempo é o fundamento _a _priori das intuições da sensibilidade.

Por meio da unidade transcendental da apercepção é possível, segundo Kant, a própria ideia do objecto em geral, a qual não fora todavia possível através das intuições do espaço e do tempo e das intuições introduzidas pelos conceitos puros do entendimento ou categorias. Acontece pois que a unidade transcendental da apercepção que se manifesta na apercepção transcendental constitui o fundamento último do objecto enquanto objecto de conhecimento (não enquanto coisa em si). Portanto “a unidade da síntese, de acordo com conceitos empíricos, seria completamente fortuita se não se baseasse no fundamento transcendental da unidade”. Isto explica o sentido da Célebre frase de Kant: “as condições _a _priori de uma experiência possível em geral são ao mesmo tempo as condições da possibilidade dos objectos da experiência”. Não se trata de defender que a unidade transcendental da apercepção, como síntese última e ao mesmo tempo fundamental, torne possíveis os objectos como tais; trata-se de defender que torna possíveis os objectos como objectos de conhecimento. Segundo Kant, a unidade e sintética da apercepção pressupõe uma síntese, que é _a _priori. A unidade sintética original da apercepção é, em última análise, o “eu penso” que acompanha todas as representações, pois “de contrário algo seria representado em mim que não poderia ser pensado, e isso equivale a dizer que a

representação seria impossível, ou pelo menos, não seria nada para mim". A apercepção transcendental é, pois, o pensar o objecto, pensar distinto do conhecer e que fundamenta a possibilidade deste último.

APODÍCTICO—Chama-se apodíctico àquilo que vale de um modo necessário e incondicionado. O termo "apodíctico" usa-se na lógica, com dois sentidos. Por um lado, refere-se ao silogismo, por outro, à proposição e ao juízo. 1: O _apodíctico no _silogismo: nos Tópicos, Aristóteles dividiu os silogismos em três espécies: os apodícticos, os dialécticos e os sofísticos ou erísticos. O silogismo apodíctico é o silogismo cujas premissas são verdadeiras, e tais que "o conhecimento que temos delas tem a sua origem em premissas primeiras e verdadeiras". Esse silogismo chama-se também comumente _demonstrativo. : O apodíctico na proposição e no juízo: como uma das espécies das proposições modais, as proposições apodícticas expressam a necessidade, isto é, a necessidade de que s seja p ou a impossibilidade de que s não seja p. O termo "apodíctico", na proposição e no juízo, não foi usado pelos lógicos de tendência tradicional e tem vigência geral a partir de Kant. O emprego mais conhecido é o que se encontra no quadro dos juízos como fundamento do quadro das categorias. Segundo a primeira, os juízos apodíctico são uma das três espécies de juízos de modalidade. Os juízos apodícticos são juízos logicamente necessários, expressos sob a forma "s é necessariamente p", ao contrário dos juízos assertóricos ou de realidade ou dos juízos problemáticos ou de contingência (Crítica da Razão pura). Um uso menos conhecido de apodíctico, em Kant, é o que aplica esse termo a proposições que estejam unidas à consciência da sua necessidade. Os princípios da matemática são, segundo Kant, apodícticos. as proposições apodícticas são, em parte, "demonstráveis", e, em parte, "imediatamente certas".

APOFÂNTICA—Aristóteles chamava apófansis à proposição em geral, isto é, ao discurso de índole atributiva. A apófansis ou o discurso apofântico distinguia-se rigorosamente de outras formas de discurso; por isso dizia Aristóteles que nem todo o discurso é uma proposição: é-o somente aquele tipo de discurso em que reside o verdadeiro ou falso. E por isso a apófansis é propriamente falando, uma declaração e não, por exemplo, uma petição, uma explicação ou uma súplica.

A doutrina da apófansis constituiu, até à pouco, o fundamento da lógica, e isso a tal ponto que poderia enunciar-se que grande parte da lógica clássica gira em torno do suposto de que o pensamento se baseia nas diferentes formas do juízo "s é p". A _nova _lógica orientou-se, regra geral, contra este predomínio da apofântica, e por vezes considerou que esta última está indissoluvelmente vinculada a certa espécie de metafísica: a metafísica da substância-acidente, à qual corresponderia logicamente a relação sujeito-predicado. Não importa averiguar agora como se concebeu essa vinculação; alguns consideraram que a lógica baseada na apofântica surgiu como uma tradução conceptual da metafísica substancialista; outros, em contrapartida, consideraram que a metafísica da substância-acidente não é senão a consequência de ter tomado como ponto de partida a apófansis. Ora, nem todos os representantes da _nova _lógica rejeitaram o predomínio da apofântica. Husserl utilizou o termo _apofântica durante a sua investigação sobre a lógica formal e a lógica transcendental. Já nas Ideias tinha esboçado uma doutrina formal das proposições apofânticas, mas esta requeria uma mais completa descrição da estrutura da apofântica. Husserl distinguiu três graus na estrutura da apofântica: o primeiro grau é a doutrina pura e das formas do juízo; refere-se à mera possibilidade dos juízos sem se

preocupar com o facto de serem verdadeiros ou falsos. o segundo grau é formado pela chamada "lógica da consciência" ou também "lógica da ausência de contradição". Esta lógica trata das formas possíveis dos juízos verdadeiros. Um terceiro compreende as leis formais ou leis das verdades possíveis e das suas modalidades; trata-se de uma "lógica formal da verdade".

APORIA—Significa, literalmente, beco sem saída, dificuldade. Em sentido figurado, entende-se sempre como uma proposição sem saída lógica, como uma dificuldade lógica insuperável. Também pode identificar-se com a antinomia ou o paradoxo. Mas vamos fazer a distinção entre estes dois termos. Usamos _antinomia principalmente no sentido kantiano, como algo que deriva da aplicação da razão pura à realidade e especialmente às proposições cosmológicas. Usamos o termo _paradoxo no sentido das dificuldades lógicas e semânticas, que surgem tão depressa como uma proposição, depois de se ter afirmado a si mesma, se contradiz a si mesma.

Exemplos típicos das aporias no nosso sentido são, em contrapartida, as argumentações de Zenão de Eleia (v. pré-socráticos) contra o movimento, especialmente a aporia de Aquiles e a tartaruga. A fórmula mais intuitiva, embora menos precisa, desta aporia pode formular-se assim: suponhamos que Aquiles, o mais veloz, e a tartaruga, o animal lento por excelência, partem simultaneamente para uma corrida de velocidade na mesma direcção. Suponhamos também que aquiles corre dez vezes mais depressa do que a tartaruga. Se no instante inicial da corrida se dá à tartaruga um metro de vantagem sobre Aquiles, acontecerá que quando Aquiles tiver percorrido esse metro, a tartaruga terá percorrido já um decímetro; quando Aquiles tiver percorrido esse decímetro, a tartaruga terá percorrido um centímetro; quando Aquiles tiver percorrido esse centímetro, a tartaruga terá percorrido um milímetro, e assim sucessivamente, de tal modo que Aquiles não poderá alcançar nunca a tartaruga, embora se vá aproximando infinitamente dela. Um enunciado mais preciso reduziria aquiles e a tartaruga a dois pontos que se deslocam ao longo de uma linha com uma vantagem inicial por parte do ponto mais lento e uma velocidade superior uniforme por parte do ponto mais rápido. A distância entre os dois pontos dados, embora se vá reduzindo progressivamente a zero, nunca poderá atingir o zero. O propósito de Zenão de Eleia consistia em defender a doutrina de Parménides, que exigia a negação do movimento real e a afirmação de que todo o movimento é ilusório. Embora de facto, Aquiles alcance a tartaruga, esse facto é, para Zenão, fenoménico e, portanto, não conclui nada contra a aporia. Bertrand Russel tentou outra refutação. Segundo Russel, tanto a série de momentos temporais como a série de pontos da linha são contínuos matemáticos e não há, por conseguinte, momentos consecutivos ou, melhor dizendo, não há terceiros momentos que se vão interpondo até ao infinito entre dois momentos dados. De um ponto de vista estritamente filosófico, Aristóteles aduziu a distinção entre o infinito em potência e o infinito em acto. Potencialmente, a linha ou segmento de tempo são infinitamente divisíveis; actualmente, em contrapartida, são indivisíveis, isto é, podem ser _actuados. A refutação tentada por Bergson, em contrapartida, funda-se em sustentar que Zenão espacializou o tempo. Se o tempo fosse redutível ao espaço, a aporia seria insolúvel. Mas se considerarmos o tempo como uma fluência indivisível que, em princípio, não se pode decompor em momentos concebidos por analogia com os tempos espaciais, Aquiles poderá alcançar a tartaruga. Segundo Bergson, toda a dificuldade consiste em ter aplicado ao tempo e ao movimento os conceitos de ser e de coisa, em vez de lhes aplicar os conceitos de fluência de acto.

ARBÍTRIO (LIVRE) -- a expressão livre arbítrio ou _arbítrio, muito usada por teólogos e filósofos cristãos, tem por vezes o mesmo significado que a expressão _liberdade. Contudo, Santo Agostinho estabeleceu uma distinção clara entre essas duas expressões. O livre arbítrio

designa a possibilidade de escolher entre o bem e o mal; a liberdade é o bom uso do livre arbítrio. O homem não é, pois, sempre _livre, no sentido de liberdade, quando goza do livre arbítrio, depende do uso que dele faça. Neste sentido, equiparou-se por vezes o livre arbítrio à vontade. Contudo, pode distinguir-se entre a vontade, que é um acto ou acção, e o livre arbítrio, que é antes uma faculdade.

Por vezes, fundamentou-se a mencionada distinção entre o livre arbítrio e a liberdade, defendendo que, enquanto o primeiro requer a ausência de coacção externa, a segunda implica também a ausência de coacção interna.

Este último sentido, fala-se de _livre _arbítrio e de _indiferença e também de _livre _de _equilíbrio. Significa então a pura e simples possibilidade de agir ou não agir, ou de agir mais num sentido do que noutro. Contra esta ideia se declarou que não pode haver, nesse caso, nenhuma decisão, de tal modo que o livre arbítrio de indiferença significa a pura suspensão de toda a acção e de toda a decisão.

A noção do livre arbítrio foi objecto de apaixonados debates durante a idade média e durante os séculos XVI e XVII, especialmente porque implicava o célebre problema da compatibilidade entre a omnipotência divina e a liberdade humana. Já Santo Agostinho tinha sublinhado que a dependência em que se encontram o ser e a obra humana relativamente a Deus não significa que o pecado seja obra de Deus. Ora, se considerarmos o mal como algo ontologicamente negativo, acontecerá que o ser e a acção que a ele se refere carecem de existência. E se o considerarmos como algo ontologicamente positivo, há a possibilidade de postular um maniqueísmo. As soluções apresentadas para resolver a questão evitavam a supressão de um dos dois termos. Talvez só em duas posições extremas se postulasse esta supressão: a do livre arbítrio na concepção luterana e a da omnipotência divina na ideia da autonomia radical e absoluta do homem.

ARGUMENTO—É, em geral, um raciocínio mediante o qual se pretende provar ou refutar uma tese, convencendo alguém da verdade ou falsidade da mesma. Usa-se também, a este respeito, o vocábulo _argumentação. Os antigos—sofistas e Platão, Aristóteles, cépticos, etc.—prestaram considerável atenção à questão da natureza dos argumentos, da sua validade ou falta de validade. Alguns dos argumentos estudados eram de carácter logico-formal, mas muitos não encaixavam plenamente dentro da lógica. Aristóteles reconheceu isto, pois enquanto nos _Analíticos tratou primeiramente de argumentos de tipo estritamente lógico, nos _Tópicos e na _Retórica ocupou-se dos chamados argumentos dialécticos ou argumentos meramente prováveis, ou raciocínios a partir de opiniões vulgarmente aceites. Muitos autores modernos adoptaram esta divisão ou outra semelhante a esta. Por exemplo, Kant distinguiu entre o fundamento da prova e a demonstração. O primeiro é rigoroso, enquanto a demonstração não o é. Pode distinguir-se também entre prova ou demonstração --- enquanto são logicamente rigorosas—argumento—que não o é ou não precisa de o ser. Ao mesmo tempo, pode considerar-se o argumento: 1/ como aquilo a que Aristóteles chamava “provas dialécticas”—por meio das quais se tenta refutar um adversário ou convencê-lo da verdade da opinião defendida por aquele que argumenta—e 2/ como raciocínio ou pseudo-raciocínio orientado, antes demais, para o convencimento ou a persuasão. Os limites entre estas duas formas de argumento são imprecisos, mas pode considerar-se que a persuasão é demonstrativamente mais débil do que o convencimento. Na maior parte dos estudos dos argumentos, ao contrário das provas estritas, sublinhou-se a importância do logro do assentimento do argumentado. S. Tomás expressa este aspecto ao definir o argumento como “o que o espírito argui para o assentimento de alguém”

(questões disputadas sobre a verdade). ARTE—Hoje pode usar-se o termo "arte" em português—e noutros idiomas— em vários sentidos: Fala-se da arte de viver, da arte de escrever, da arte de pensar; "arte" significa, neste sentido, determinada virtude ou habilidade para fazer ou produzir algo. Fala-se de arte mecânica e de arte liberal. Fala-se também de bela arte e de belas artes e, nesse caso, toma-se _arte em sentido estético como "a Arte". Estes significados não são totalmente independentes, une-os a ideia de fazer, especialmente de produzir, algo de acordo com certos métodos ou certos modelos - - métodos e modelos que podem, por sua vez, descobrir-se mediante arte. Esta simultânea multiplicidade de significado apareceu já na Grécia.

Durante a época do Helenismo e na idade média, houve tendência para entender o conceito de arte num sentido muito geral. No renascimento e parte da época moderna, a distinção entre as artes como ofícios e as artes como belas artes nem sempre foi clara. De facto, foi numa época relativamente recente que os filósofos começaram a usar o termo _arte para se referirem à arte e fizeram esforços para desenvolverem uma filosofia da arte. Discutiu-se sobre se esta tem métodos e objectos próprios distintos de outra disciplina filosófica que também se ocupa da arte: a estética. Embora se deva confessar que os limites entre as duas disciplinas são imprecisos, pode, como tudo, estabelecer-se uma distinção razoável. Enquanto a estética trata de questões relativas a certos valores (classicamente do belo, depois de outros) e a certas linguagens, dando como exemplos as chamadas obras de arte, a filosofia da arte trata destas obras de um ponto de vista filosófico, apoiando-se em investigações estéticas. Por outras palavras, pode dizer-se que enquanto a estética é sempre mais _formal, a filosofia da arte é incomparavelmente mais _material. Muitas são as respostas que se deram à pergunta sobre o que é a arte. Alguns autores declararam que a arte não proporciona nenhum conhecimento da realidade, ao contrário da filosofia, e especialmente da ciência, que se consagram ao conhecimento; costuma dizer-se que a arte não é um contemplar (no sentido geral de "teoria"), mas um fazer. Embora esta tese tenha muito a seu favor, deparam-se-lhe várias dificuldades. por um lado, embora a arte não seja, estritamente falando, um conhecimento, pode proporcionar certa "imagem do mundo". Há, pois, um certo conhecimento do mundo por meio da arte, e isto é o que quer dizer que a arte é uma certa _revelação do mundo. Por outro lado, dizer que a arte não é conhecimento é insuficiente, pois também a realidade não é, estritamente falando, conhecimento e, contudo, não é arte. Por último, dizer que é um fazer também é insuficiente, pois há muitos tipos de fazer que não são arte. Outros autores assinalaram que a arte é uma forma de _evasão. Esta explicação é mais psicológica do que filosófica. O mesmo acontece com a ideia segundo a qual a arte é uma _necessidade da vida humana. em todas estas _explicações, além disso, o que se explica ou tenta explicar, é a vida humana e não a arte. Mais adequada é a definição da arte como criação de valores: valores tais como o belo, o sublime, o cómico, etc. Também nos parece mais adequada—e não necessariamente incompatível com a anterior—a tese segundo a qual a arte é uma forma de simbolização. Em todo o caso, as teorias puramente axiológicas, puramente simbolistas ou puramente _emotivas da arte deixam sempre escapar alguns elementos essenciais à arte. É possível que só se possa dar conta da grande riqueza de manifestações da arte mediante uma conjunção destas teorias.

ASSOCIAÇÃO E ASSOCIACIONISMO—o uso do conceito de associação , é muito antigo. Claros precedentes do mesmo encontram-se em Aristóteles quando, no seu tratado SOBRE A MEM RIA E A REMINISCêNCIA, apresentou um princípio de associação nas duas formas

principais de associação por _semelhança e por _contiguidade. Os comentaristas de Aristóteles e muitos escolásticos medievais aceitaram e desenvolveram esta tese. Hobbes, Locke e Berkeley esclareceram aspectos do conceito de associação , mas já é tradicional admitir que só com Hume e seus seguidores o conceito psicológico de associação alcançou uma maturidade suficiente, e, além disso, permitiu construir à base dele uma teoria de conteúdo primeiramente psicológico, mas de intenção filosófica: o associacionismo.

Na sua INVESTIGAÇÃO (III), por exemplo, Hume mostra que "é evidente que há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos ou ideias da mente, e que no seu aparecimento na memória ou imaginação se introduzem uns aos outros com certo método e regularidade". DE facto, não há um mas vários princípios de conexão, três dos quais são predominantes; a _semelhança, a _contiguidade (no tempo ou espaço) e a _causa _e _efeito. Ora, embora a base da teoria de Hume fosse psicológica, o seu interesse era predominantemente epistemológico. O desvio para o psicológico e a tentativa de fundamentar o associacionismo na psicologia é, em contrapartida, posterior. Os tipos de conexão estabelecidos por Hume transformaram-se nas leis clássicas do associacionismo psicológico (_contiguidade, _semelhança e _contraste), que se ampliaram com outras leis complementares (_frequência, _simultaneidade, _intensidade, etc). Deve distinguir-se entre o associacionismo psicológico, que pretende limitar-se a uma descrição das conexões entre processos mentais, e o associacionismo filosófico, que está relacionado com o atomismo e se contrapôs, muitas vezes, ao estruturalismo.

associação doutrina associacionista recebeu diversas críticas. O principal argumento lançado contra ela foi a advertência de que, nos processos psíquicos, há uma direcção, levada a cabo pelo pensamento ou regida por outras "tendências determinantes". Os psicólogos estruturalistas, por seu lado, aduziram experiências com que se provou que os hábitos não produzem acção, que o comportamento tem um propósito ou que há reacções a relações, o que não tem em conta nem pode explicar o associacionismo. Isso não quer dizer que ele tenha sido abandonado inteiramente em psicologia. Por um lado, adoptaram-se muitas conclusões do associacionismo, mesmo quando se refinou esta doutrina mediante experiências e críticas analíticas. Por outro lado, o próprio estruturalismo não nega totalmente o processo associativo, mas rejeita os fundamentos atomistas atribuídos ao mesmo e especialmente a tendência manifestada pelos associacionistas clássicos de basear as suas explicações em puras combinações mecânicas sem fazer intervir tendências ou propósitos.

ATARAXIA—Costuma traduzir-se este termo por "ausência de inquietação", "tranquilidade da alma" e "imperturbabilidade". Demócrito foi talvez o primeiro a usar o termo, mas foram os epicuristas, os estóicos e os cépticos que o colocaram no centro da sua doutrina. Segundo Epicuro, a felicidade obtém-se mediante a ausência de pena ou de dor, pela ataraxia. Gozam delas os Deuses, que não se ocupam nem do governo do cosmos nem dos assuntos humanos. ataraxia é, para Epicuro, um equilíbrio permanente na alma e no corpo. Para obter a felicidade há que ater-se à ataraxia mas também à já mencionada ausência de pena, à ausência de temor e à apatia ou ausência de paixões. Todas elas constituem a liberdade. A ataraxia é, para Pirro, o culminar da suspensão do juízo. Há que praticar esta para alcançar aquela, o que só pode fazer um homem capaz de viver sem transferências. Em contrapartida, Arcesilau considerou a ataraxia como sintoma da suspensão do juízo e não como o seu coroamento.

A noção de ataraxia funda-se nos mesmos supostos e suscita os mesmos problemas que as noções afins usadas pelos filósofos mencionados. Funda-se na divisão, elaborada sobretudo

pelos estóicos, entre o que está em nosso poder e aquilo que é exterior a nós, e na suposição que o último inclui as “paixões”; na confiança de que o homem como ser racional (ou pelo menos os filósofos como homens eminentemente racionais) é capaz de conseguir a eliminação das perturbações; e na ideia de que a tranquilidade é, pelo menos moralmente, melhor do que a experiência. Os problemas que suscita baseiam-se sobretudo na definição excessivamente negativa da liberdade em que desemboca e na escassa clareza e desejabilidade dos supostos.

ATOMISMO LóGICO—A filosofia do atomismo lógico foi exposta por Bertrand Russell. Muitas das suas ideias a respeito dele foram o resultado das suas discussões com Ludwig Wittgenstein durante os anos 1912-1914, quando este preparava o seu TRACTATUS LOGICO-PHILOSOFICUS, que se pode considerar como um contributo decisivo para a tendência aqui referida. Russell declarou que a filosofia do atomismo lógico era consequência de certas meditações sobre a matemática e da tentativa de embeber a linguagem matemática na linguagem lógica. Isto correspondia à sua ideia de que o que importava no pensamento filosófico era a lógica em que se fundava. A filosofia de Hegel e seus seguidores tem como base uma lógica monista dentro de cujo marco “a aparente multiplicidade do mundo consiste meramente em fases e divisões irreais de uma só Realidade indivisível” (LóGICA E CONHECIMENTO). No atomismo lógico, em contrapartida, o mundo aparece como uma multiplicidade infinita de elementos separados. Estes elementos são os átomos, mas trata-se de átomos lógicos, não físicos. Os átomos lógicos são o que fica como último resíduo da análise lógica.

Mediante a lógica do atomismo lógico, pode descrever-se o mundo como composto de factos atómicos. O próprio Russell debateu pormenorizadamente a natureza desses factos atómicos. O comum a qualquer facto atómico é o já não ser analisável. Mas nem todos esses factos são iguais. Alguns baseiam-se em entidades particulares simbolizantes mediante nomes próprios; outros, em factos que consistem na posse de uma qualidade por uma entidade particular; outros, em relações entre factos (as quais podem ser diádicas, triádicas, etc). Os factos atómicos não são, pois, necessariamente coisas particulares existentes, pois estas não convertem um enunciado em verdadeiro ou falso. Há factos que se podem chamar gerais, como os simbolizados em “todos os homens são mortais”. A linguagem proposta pelo atomismo lógico é, em intenção, uma “linguagem perfeita”, isto é, mostra em seguida a estrutura lógica do que se afirma ou nega. Embora o atomismo lógico seja uma metafísica, trata-se de uma metafísica em que, segundo Russell, se cumprem duas finalidades. Uma, a de chegar teoricamente às entidades simples de que o mundo é composto. Outra, a de seguir a máxima de Ocam, ou a ele atribuída, de não multiplicar os entes mais do que o necessário. As entidades simples não são propriamente factos, pois os factos são “aquelas coisas que se afirmam ou se negam mediante proposições, e não são propriamente, de nenhum modo, emtidades no mesmo sentido em que são os seus elementos constituintes”. Os factos não podem nomear—se; só podem negar-se, afirmar-se ou considerar-se, embora “noutro sentido seja certo que não se pode conhecer o mundo se não se conhecerem os factos que constituem as verdades do mundo; mas o conhecimento dos factos é algo diferente do conhecimento dos elementos simples”.

ATRIBUTO—Usualmente, tem um significado lógico e define—se como aquilo que se afirma ou nega do sujeito; neste sentido, confunde-se por vezes com o predicado. Por vezes também se usa o termo “atributo” para o distinguir do predicado lógico; neste caso, o atributo é um carácter ou qualidade da substância.

Segundo Aristóteles, há certos acidentes que, sem pertencerem à essência do sujeito, estão fundados nessa essência; por exemplo, o facto de um triângulo ter os seus três ângulos iguais a dois ângulos rectos (METAFíSICA). Este tipo de “acidente essencial” pode chamar-se atributo.

Entre os escolásticos, o termo “atributo” usava-se, primeiramente, para se referir aos atributos de Deus. Na ordem metafísica, definia-se o atributo como a propriedade necessária à essência da coisa e estabelecia-se deste modo algo como uma equiparação entre a essência e os atributos . Na verdade, o que acontecia é que nas coisas criadas havia, efectivamente, distinção real entre essência e atributos. Mas, na realidade divina, não havia essa distinção real entre atributos e essência. Outro foi o uso inaugurado por Descartes e continuado por Espinosa.. Descartes assinala (OS PRINC PIOS DA FILOSOFIA) que o atributo é algo inamovível e inseparável da essência do seu sujeito, opondo-se então o atributo ao modo. O atributo, sustenta Espinosa, é “aquilo que o entendimento conhece da substância como constituinte da sua essência” (ÉTICA). Em contrapartida, o modo é o carácter acidental e constitui as diferentes formas em que se manifestam as formas extensas e pensantes como individualidades que devem o seu ser à extensão e ao pensamento, isto é, aos atributos da substância. Extensão e pensamento são, pois, atributos e caracteres essenciais da realidade. Para Espinosa, a substância infinita compreende um número infinito de atributos, dos quais o entendimento só conhece os citados. Os modos são, em contrapartida, as limitações dos atributos, as afecções da substância.

AUTONOMIA—Chama-se assim ao facto de uma realidade se reger por uma lei própria, distinta de outras leis mas não forçosamente incompatível com elas. No vocabulário filosófico, o termo “autonomia” costuma empregar-se em dois sentidos principais. I. SENTIDO ONTOLÓGICO: Segundo este, supõe-se que certas esferas da realidade são autónomas em relação outras. Assim, quando se postula que a esfera da realidade orgânica se rege por leis distintas das da esfera da realidade inorgânica, diz-se que a primeira é autónoma relativamente à segunda. Essa autonomia não implica que uma esfera determinada não se reja também pelas leis de outra esfera considerada como mais fundamental.

II. SENTIDO ÉTICO: Segundo ele, afirma-se que uma lei é autónoma quando tem em si mesma o seu fundamento e a razão própria da sua legalidade. Este sentido foi elaborado especialmente por Kant. O eixo da autonomia da lei moral não constitui, segundo Kant, autonomia da vontade, pela qual se torna possível o imperativo categórico. Na sua FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES, por exemplo, Kant indica que a autonomia da vontade é a propriedade mediante a qual a vontade constitui uma lei por si mesma (independentemente de qualquer propriedade dos objectos do querer). O princípio de autonomia diz: “escolher sempre de tal modo que a própria volição abarque as máximas da nossa escolha como lei universal”. Se um acto é determinado por algo alheio à vontade, é atribuído, consequentemente, a uma coacção externa e não é concebido como moral. Em contrapartida, a heteronomia da vontade constitui, no entender do dito autor, a origem dos princípios inautênticos da moral. Enquanto os defensores da heteronomia pensam que não há possibilidade moral efectiva sem um fundamento alheio à vontade (quer na natureza, quer no reino inteligível, quer no reino dos valores absolutos, quer em Deus), Kant considera que todos os princípios da heteronomia, quer empíricos (ou derivados do princípio da felicidade e baseados em sentimentos físicos ou morais), quer racionais (ou derivados do princípio de perfeição, que pode ser ontológico ou teológico), disfarçam o problema da liberdade da vontade e, portanto, da moralidade autêntica dos próprios actos. Algumas destas concepções, diz Kant, são melhores que outras—por

exemplo, a concepção ontológica de perfeição que se apresenta dentro dos princípios racionais é, a seu ver, melhor que a concepção teológica, que deriva a moralidade de uma vontade divina absolutamente perfeita. Os partidários desta última derivação costumam chamar-se aderentes a uma moral teónoma.

AXIOMA—Originariamente, o termo “axioma” significa _dignidade. Por derivação, chamou-se “axioma” a “aquilo que é digno de ser estimado, acreditado ou valorizado”; assim, na sua acepção mais clássica, o axioma equivale ao princípio que, pela sua própria dignidade, isto é, por ocupar certo lugar num sistema de proposições, se deve considerar como verdadeiro. Para Aristóteles, os axiomas são princípios evidentes que constituem o fundamento de qualquer ciência. Nesse caso, os axiomas são proposições irredutíveis, princípios gerais aos quais se reduzem todas as outras proposições e nos quais estas se apoiam necessariamente. O axioma tem, por assim dizer, um imperativo que obriga ao assentimento uma vez enunciado e entendido. Em suma, Aristóteles define o axioma como uma proposição que se impõe imediatamente ao espírito e que é indispensável, ao contrário da tese, que não se pode demonstrar e que não é indispensável. Os axiomas podem chamar-se também noções comuns, como os enunciados do tipo seguinte: “duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si”, “o todo é maior que a parte”. Por não se conseguir demonstrar esses axiomas houve a tendência para cada vez mais, se definirem os axiomas mediante as duas notas já atrás apontadas: indemonstrabilidade e evidência. às proposições que podiam ser demonstradas e não eram evidentes chamou-se _teoremas. E as que não podiam ser demonstradas nem eram evidentes por si mesmas receberam o nome de _postulados. Esta terminologia tradicional sofreu grandes alterações. Com efeito, baseia-se em grande parte numa concepção do axioma como proposição “evidente” e, portanto, está eivada de certo “intuicionismo” (em sentido psicológico), que nem todos os autores admitem. Impôs-se a mudança na terminologia a partir do momento em que se rejeitou que os axiomas fossem _noções _comuns e em que se viu que podem escolher-se diversos postulados, cada um dos quais dá origem a um sistema dedutivo diferente. Isto produziu um primeiro efeito: atenuar e até abolir completamente a distinção entre axioma e postulado. Para estas mudanças contribuiram sobretudo a matemática e a metalógica contemporâneas. Estas distinguem entre axiomas e teoremas. Os primeiros são enunciados primitivos (por vezes chamam-se também postulados) aceites como verdadeiros sem provar a sua validade; os segundos são enunciados cuja validade se submete a prova. Axiomas e teoremas são, portanto, elementos integrantes de qualquer sistema dedutivo. Usualmente, a definição do conceito de teorema requer o uso do conceito de axioma (bem como o uso dos conceitos de regra de inferência e de prova), enquanto o conceito de axioma se define por enumeração.

Pode, pois, dizer-se que houve duas correntes diferentes na concepção dos axiomas. Uma dessas correntes destaca a intuitividade e auto-evidência dos axiomas; a outra destaca a sua formalidade e inclusive recusa-se a adscrever a qualquer axioma o predicado “é verdadeiro”. Esta última corrente, dita formalista, foi a que mais se impôs no nosso tempo.

B

BELEZA - BELO—No diálogo H PIAS O MAIOR, Platão formulou muitas das questões que depois se levantaram, em estética e filosofia geral, acerca da natureza do belo e da beleza. Ao contrário de Hípias, para o qual o belo é, em suma, o nome comum dado a todas as coisas belas (o ouro, o útil, o grato, etc), Platão defende que o belo é aquilo que faz que haja coisas belas. O belo é, pois, para Platão, independente, em princípio, da aparência do belo: é uma ideia análoga às ideias de ser, de verdade e de bondade. Ao dizer "análoga", quer-se destacar que não pode simplesmente confundir-se a verdade com a beleza. Platão adverte que dizer de algo que existe e que é verdadeiro equivale a afirmar, no fundo, a mesma coisa. Em contrapartida, não é exactamente a mesma coisa dizer de algo que existe e que é belo. Por isso a ideia de beleza possui, a partir de Platão, certas propriedades que outros transcendentais não possuem; como indica Platão no FEDRO, enquanto na terra não há imagens visíveis da Sabedoria há, em contrapartida, imagens visíveis da beleza. Quer dizer que a participação das coisas terrestres no ser verdadeiro está duplamente afastada deste, enquanto a participação das mesmas coisas no belo em si é directa. A verdade não reluz nas coisas terrestres, enquanto a beleza brilha nelas. Isto não significa que a contemplação da Beleza seja uma operação sensível. No FILEBO, Platão chega à conclusão de que aquilo que chamamos beleza sensível deve consistir em pura forma; linhas, pontos, medida, simetria e até "cores puras" são os elementos com que é feito o belo que contemplamos. Acrescenta-se a isso, conforme aponta nas LEIS, a harmonia e o ritmo no que diz respeito à música, e às boas acções, no que diz respeito à vida social. Além disso, embora haja sempre a mencionada diferença entre o ser verdadeiro e o ser belo, não se pode negar que o segundo conduz ao primeiro: a célebre "escada da beleza" de que fala Platão no BANQUETE, é a expressão metafórica (ou mítica) desta concepção do belo que o converte "no acesso ao ser". Depois de Platão foi tão considerável o número de definições que se deram do belo que se torna necessário proceder a uma classificação das mesmas; escolheu-se, entre muitos outros, o método que classifica as opiniões sobre o belo segundo o predomínio de uma disciplina filosófica ou, melhor dizendo, de uma determinada linguagem. Consideramos que há vários modos de falar do belo, os quais não são independentes uns dos outros, pois costumam combinar-se, mas as definições mais habituais são determinadas em grande parte pelo predomínio de um deles:

I. O PONTO DE VISTA SEM NTICO: consiste em averiguar quais as expressões sinónimas de "x é belo". Das inúmeras sinonímias que se podem estabelecer ("x é desejável", "x é desejado", "x é perfeito", etc), cabe destacar "x é grato", pois envolve a discussão entre as duas grandes posições: a que defende que os juízos de beleza são subjectivos e a que afirma que são objectivos.
II. O PONTO DE VISTA PSICOLÓGICO: consiste em examinar o problema da natureza do belo de acordo com a análise dos processos psicológicos por meio dos quais formulamos juízos estéticos.

    Quando se entende o psicológico em sentido colectivo, o modo de falar psicológico pode converter-se em modo de falar social: a natureza do belo depende então do que se entenda por essa sociedade.

III. O PONTO DE VISTA METAFÍSICO: ao expor a posição de Platão, apresentámos as teses centrais do principal representante deste "modo de falar". O que lhe é peculiar é que

tenta reduzir todas as questões relativas ao belo a questões acerca da natureza última da beleza em si.

I.. O PONTO DE VISTA ÉTICO: este modo é pouco frequente nas teorias filosóficas, mas não é totalmente inexistente. Aparece a partir do momento em que se supõe que algo se pode qualificar de belo só enquanto oferece analogias com uma acção moral. V. O PONTO DE VISTA AXIOLÓGICO: muito amiúde, o pensamento contemporâneo apelou para o falar axiológico. Este funda-se nas teorias dos valores a que nos referimos no artigo _valor. Segundo o mesmo, a beleza não é uma propriedade das coisas ou uma realidade em si mesma, mas um valor. não é uma entidade real, ideal ou metafísica, porque essas entidades são, enquanto o belo não é, mas vale. Ora, dentro do modo de falar axiológico, há diversas teorias possíveis; as mais conhecidas são as teorias subjectivistas e objectivistas. Quando se leva a primeira a um extremo, desemboca-se num puro relativismo, quando se faz o mesmo com a segunda, chega-se a um completo absolutismo. Por isso se viu a necessidade de procurar posições intermédias.

BEM—Dentro das atitudes possíveis acerca do problema do bem (considerar o Bem como um “termo” ou como uma “noção”), referimo- nos ao Bem como algo real. Convém precisar imediatamente o tipo de realidade a que se adscreve. É mister, portanto, perceber se se entende o bem como um ente ou como um ser; como uma propriedade de um ente—ou de um ser—ou como um valor. Mas depois de ter esclarecido este ponto, é, todavia, conveniente saber de que _realidade se trata. Enfrentaram-se duas opiniões diferentes a respeito disto: Primeira: o bem é uma realidade metafísica; segunda: o bem é algo moral. Antes de analisar cada uma destas opiniões, é preciso distinguir o bem em si mesmo do bem relativamente a outra coisa. Esta distinção aparece já em Aristóteles, que assinala que o primeiro é preferível ao segundo, mas tendo em conta que o bem em si mesmo nem sempre equivale ao Bem absoluto; designa um Bem mais independente que o bem relativo. Por exemplo, diz que recobrar a saúde é melhor que sofrer uma amputação, pois o primeiro é bom absolutamente, e o segundo só o é para o que precisa de ser amputado. Esta distinção foi adoptada por muitos escolásticos. Uma consequência desta distinção foi a negação de que o bem é exclusivamente uma substância ou realidade absoluta. Aristóteles e muitos escolásticos rejeitavam, por conseguinte, a doutrina platónica—e por vezes plotiniana—do Bem como ideia absoluta ou como ideia das ideias, tão elevada e magnífica que, em rigor, está, como disse Platão, “para além do ser” de tal modo que as coisas boas o são enquanto unicamente participações do único Bem absoluto. Com efeito, na concepção aristotélica, pode dizer-se que o bem de cada coisa não é—ou não é só—a sua participação no Bem absoluto e separado, mas que cada coisa pode ter o seu bem, isto é, a sua perfeição. 1. o bem em si mesmo equipara-se frequentemente ao bem metafísico. Nesse caso, costuma dizer-se que o bem e o ser são uma e a mesma coisa, de acordo com a célebre fórmula de Santo Agostinho: “o que é, é bom” (CONFISSÕES), que foi aceite pela maioria dos filósofos medievais. Interpretada de um modo radical, esta equiparação dá como resultado a negação de entidade ao mal, mas para evitar as dificuldades que isso levanta definiu-se amiúde o mal como afastamento do ser, e, por conseguinte, do bem. O Bem surge então como uma luz que ilumina todas as coisas. em sentido restrito, o Bem é Deus, definido como Sumo Bem. Mas em sentido menos restrito, participam do bem as coisas criadas e em particular o homem, especialmente quando alcança o estado da fruição de Deus. A elaboração filosófica desta concepção define o Bem como um dos transcendentais.

2. A concepção do bem como Bem metafísico não exclui a sua concepção como bem moral; pelo contrário, inclui-a, mesmo quando o Bem metafísico parece gozar sempre de certa preeminência, especialmente na ontologia clássica. O mesmo se pode dizer da filosofia Kantiana, por mais que nesta fique _invertida a citada preeminência. Com efeito, se só a boa vontade se pode chamar algo bom sem restrição, o Bem moral aparece como o sumo, o Bem. O facto de as grandes afirmações de Kant serem postulados da razão prática explica a peculiar relação existente entre o bem metafísico e o bem moral dentro do seu sistema. Quando se põe o bem moral acima das outras espécies de bens, levantam-se vários problemas. eis aqui dois que consideramos capitais:

Em primeiro lugar, trata-se de saber se o bem é algo subjectivo ou algo que existe objectivamente. Muitas filosofias admitem as duas possibilidades. Assim Aristóteles e grande número de escolásticos definem o Bem como algo que é apetecível e, nesse sentido, parecem tender para o subjectivismo; mas, na realidade, "aquilo a que todas as coisas apetecem", como diz S. Tomás (SUMA TEOLÓGICA) É o Bem porque constitui o termo da aspiração. Isto permite solucionar o conflito levantado por Aristóteles (no começo da ÉTICA A NICóMACO) quando se pergunta se se deve considerar o Bem como uma ideia de certa coisa separada que surge e subsiste por si isoladamente, ou então como algo que se encontra em tudo o que existe e se pode chamar o Bem comum ou real. Em contrapartida, autores como Espinosa consideram o bem como algo de subjectivo, não só por ter insistido na ideia de que o bom de cada coisa é a conservação e a persistência no seu ser, mas também por ter escrito expressamente (ÉTICA) que "nos movemos, queremos, apetecemos ou desejamos algo, porque julgamos que é bom, mas que julgamos que é bom porque nos movemos para isso, o queremos, apetecemos e desejamos". Muitas das chamadas morais subjectivas, quer antigas quer modernas, podiam tomar como lema a citada frase de Espinosa. Em segundo lugar, trata-se de saber quais são as entidades que se consideram boas. As chamadas morais materiais consideram que o bem só pode estar incorporado em realidades concretas. Assim acontece quando se diz que o bom é o deleitável, ou o conveniente ou o honesto, ou o correcto, etc. Note-se que os escolásticos não rejeitaram esta condição do bem, pois consideravam que o bom se divide em diversas regiões determinadas pela razão de apetecibilidade d e modo que se pode dizer, com efeito, do bom, que é útil, ou que é honesto, ou que é agradável, etc. Mas enquanto, entre os escolásticos, isto era o resultado de uma divisão do bem, entre os partidários mais estritos das morais materiais o bem _reduz-se a uma ou mais dessas espécies de bens. As ditas morais formais (especialmente a de Kant) insistem, em contrapartida, em que a redução do bem a um Bem ou a um tipo de bens (em particular de bens concretos) converte a moral em algo relativo e dependente. Há, segundo ele, tantas morais materiais quantos os géneros de bem, mas, em contrapartida, há só uma moral formal. Contra isso argumentam as morais materiais que a moral puramente formal é vazia e não pode formular nenhuma lei que não seja uma tautologia.

BEM COMUM—Esta questão anda intimamente ligada ao problema da natureza da sociedade humana agrupada em estados que podem, ou devem proporcionar aos seus membros um bem ou série de bens para propender à sua subsistência, bem-estar e felicidade. Para Platão (REPÚBLICA), o bem comum transcende os bens particulares, pelo menos na medida em que a felicidade do Estado deve ser superior, e até certo ponto independente da felicidade dos indivíduos. Deste modo, a questão do bem comum carece de uma dimensão essencial, isto é, de que modo participam os membros do Estado no bem comum. Aristóteles (POLÍTICA)encarregou-se deste problema e afirmou que a sociedade organizada num Estado

tem de proporcionar a cada um dos membros o necessário para o seu bem-estar e felicidade como cidadãos. Por isso se costuma dizer que foi Aristóteles o primeiro que tratou formalmente o problema do bem comum. Foi, contudo, S. Tomás que o esclareceu amplamente (SUMA TEOLÓGICA), ao afirmar que a sociedade humana como tal tem fins próprios que são "fins naturais", que há que atender e realizar. Os fins espirituais e o bem supremo não são incompatíveis com o bem comum da sociedade como tal; pertencem a outra ordem. Há que estabelecer como se relacionam as duas ordens mas sem destruir uma delas. Perante a tendência para subordinar demasiado radicalmente a ordem natural e temporal à ordem divina e espiritual, muitos escritores modernos adoptaram o ponto de vista contrário, considerando o bem comum do estado o último bem possível.

BOA VONTADE—Em a FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES, escreveu Kant:

"nem no mundo nem fora dele é possível conceber algo que possa ser considerado como bom sem restrição, excepto uma boa vontade", esta frase suscitou muitos comentários e vários tipos de críticas. Entre estas últimas, mencionamos especialmente duas que foram formuladas neste século: 1: alguns autores tentaram demonstrar que a noção de boa vontade é incompreensível ou inócua sem os valores e a sua hierarquia própria. Perante eles, pode alegar-se que a ética de Kant não é incompatível com uma ética axiológica na qual a boa vontade tenha a função de um valor de santidade.

2: por seu lado, os neopositivistas proclamaram que o vocábulo "bom" não possui por si mesmo significação, e por conseguinte, não pode fundar-se uma ética na noção de boa vontade. A isto pode responder-se que uma análise semântica do termo "bom" nada diz, todavia, sobre o fundamento das decisões morais.

Outra polémica, mais tradicional, refere-se ao próprio sentido da expressão "boa vontade". Alguns críticos de Kant perguntaram-se em que medida a boa vontade se relaciona com os demais bens e se não é possível pensar que outros bens não possam conceber-se como ilimitados. Os defensores de Kant responderam que enquanto os bens não são a boa vontade dependem, para a sua bondade, de uma situação determinada: o saber é bom se for usado para um bom fim, o prazer é bom se contribuir para o valor moral, etc. A boa vontade, pelo contrário, não depende de nenhuma situação determinada. Isto implica que existem outros bens valiosos, mas como a situação é sempre um limite para eles, não podem considerar-se como o sumo bem.

C

CATEGORIA—Aristóteles foi o primeiro que usou "categoria" em sentido técnico. Às vezes pode traduzir-se por "denominação"; com maior frequência por "predicação" e "atribuição". O mais corrente é usar simplesmente o vocábulo "categoria" que foi o que aqui adoptámos. No tratado sobre as categorias, Aristóteles divide as expressões em expressões sem ligação—como "homem", "é vencedor"—e expressões com ligação, como "o homem corre", "o homem é vencedor". As expressões sem ligação não afirmam nem negam nada por si mesmas, mas apenas ligadas a outras expressões. Mas as expressões sem ligação ou termos últimos e não analisáveis agrupam-se em categorias. Aristóteles apresenta algumas listas dessas categorias. A mais conhecida é: 1: _substância, por exemplo "o homem" ou "o cavalo"; 2: _quantidade, por exemplo "duas ou três varas"; 3: _qualidade, por exemplo "branco"; 4: _relação, por exemplo

“duplo” “médio”; 5: _lugar, por exemplo “no liceu”, “no mercado”; 6: _tempo ou data, por exemplo “ontem”; 7:

_situação ou posição, por exemplo “deitado”, “sentado”; 8: _posse ou condição, por exemplo “armado”; 9: _acção, por exemplo “corta”, fala”; 10:

_paixão, por exemplo “cortado”.

Vamos mencionar em seguida, alguns problemas levantados pela doutrina aristotélica das categorias:

O primeiro problema é o da natureza das categorias. Propuseram-se várias interpretações de que mencionamos: 1: as categorias equivalem a parte da oração e, portanto, devem ser interpretadas _gramaticalmente. Esta opinião esquece que uns elementos e os outros não são exactamente sobreponíveis e que Aristóteles trata das partes da oração—como o nome e o verbo—separadamente. 2: as categorias designam expressões ou termos sem ligação que, como o próprio Aristóteles assinala, _significam a substância, a quantidade, a qualidade, etc. Esta opinião baseia-se numa interpretação linguística ou, melhor dizendo, _semântica das categorias e tem um fundamento muito firme em muitos textos de Aristóteles. 3: as categorias designam possíveis grupos de respostas a _certos tipos de _perguntas: “o que é x?” “como é x?”, “onde está x?”, etc. Cada tipo de pergunta reconhece certos tipos de predicados, de tal modo que “os predicados que satisfizerem a mesma forma interrogativa são da mesma categoria”. 4: as categorias expressam flexões ou casos do ser e podem, por conseguinte, definir-se como _géneros supremos das coisas. É opinião tradicional, que é admitida não só pelos escolásticos, mas também por muitos historiadores modernos.

As categorias não são para Aristóteles, apenas termos sem ligação não utilitariamente analisáveis. Mas também diversos modos de falar do ser como substância, qualidade, quantidade, etc, o que seria impossível se o ser não estivesse articulado de acordo com esses modos de predicação. O segundo problema é o da relação entre a substância e as demais categorias. Embora seja certo que pode responder-se “Sócrates é uma substância” à pergunta “o que é Sócrates?”, acontece sempre que a categoria de substância se concebe como mais fundamental do que as outras, em virtude de conhecidos supostos filosóficos do Estagirita. Por outro lado, enquanto a substância se divide em substância primeira e segunda, nas demais categorias não aparece essa divisão.

O terceiro problema é o do conhecimento das categorias. Pode perguntar-se, com efeito, se o seu conhecimento é empírico ou não empírico. A solução de Aristóteles é intermédia. As categorias obtêm-se por meio de uma espécie de _percepção intelectual, diferente da que descobre o princípio de não contradição, mas diferente também da que proporciona o conhecimento sensível. O quarto problema é o já mencionado sobre o número de categorias. as soluções são: a: um número indeterminado; b: um número determinado. Esta última opinião, que é a tradicional, atem-se à lista de dez categorias. Pode perguntar-se agora se há precedentes para a doutrina aristotélica. Considera-se, usualmente, que os mais importantes se encontram em Platão. O mesmo problema se pode levantar quanto às doutrinas que se seguiram à de Aristóteles no decurso da filosofia grega. Parece provável que as noções de substância, qualidade, modo e relação propostas pelos estóicos eram uma derivação das categorias aristotélicas.

O problema das categorias passou, desde então, para a filosofia medieval, onde foi ampla e insistentemente tratado como doutrina daquilo a que se chamou os predicamentos. Estes eram

também géneros supremos das coisas, pelo que, como em Aristóteles, se distinguiu entre os _predicamentos ou _categorias e os _predicáveis ou categoremas. Com efeito, os predicáveis são as coisas atribuídas ao sujeito segundo a razão do género, da espécie, da diferença, etc, enquanto os predicamentos consideram a coisa em si mesma, no seu ser e não no que há dela na mente e na intenção da mente. Daí que os predicáveis sejam fundamentalmente objecto da lógica, enquanto os predicamentos podem considerar-se objectos da lógica ou metafísica. Enquanto _géneros, deverão, além disso, conforme vimos, distinguir-se dos transcendentais do ser, os quais, como se sabe, se encontram na filosofia escolástica e em toda a ontologia tradicional para além de todo o género. Partindo desta base, os predicamentos dividiam- se, na escolástica, de acordo com a tábua aristotélica.

Na época moderna, a doutrina das categorias seguiu, imediatamente, o destino das sucessivas reelaborações metafísicas, pois dependia da concepção do ente pelo facto de este se articular ou flexionar de uma determinada maneira. No racionalismo, as categorias compreendiam geralmente a substância e os seus modos. Assim, em Leibniz, as categorias admitidas são _substância, _quantidade, _qualidade, _acção ou _paixão e _relação. Mas já na medida em que o pensamento moderno— racionalista ou empirista—se move na direcção que irá desembocar em Kant, a categoria vai-se convertendo, como em Locke, em “função do pensamento”. Mas a transformação radical apareceu apenas com a doutrina kantiana. Kant formulou na ANALÍTICA TRANSCENDENTAL, uma doutrina sistemática das categorias enquanto conceitos puros do entendimento “que se referem _a _priori aos objectos da intuição em geral com funções lógicas”. Seguindo alguns precedentes modernos, especialmente de origem cartesiana, Kant alega que a enumeração aristotélica carece de princípio, o que além do mais, foi rejeitado pela tradição escolástica, que insiste no facto de os predicamentos aristotélicos se fundarem na própria natureza das coisas. mas ele assinala que, além de incluir na sua enumeração modos da sensibilidade pura, Aristóteles conta como conceitos originários alguns conceitos derivados. Para obviar a isso, estabelece uma tábua de categorias, deduzidas do único princípio comum da faculdade do juízo; Assim, chega a um sistema de categorias que compreende: as categorias da quantidade (unidade, pluralidade, totalidade); as categorias da _qualidade (realidade, negação, limitação); as da _relação (substância e acidente; _causalidade e _dependência; comunidade ou reciprocidade entre agente e paciente); as de _modalidade (possibilidade-impossibilidade; existência-não existência; necessidade-contingência). São estas as categorias originárias, junto das quais cabe mencionar as derivadas, que Kant chama _predicáveis do entendimento _puro, em oposição aos predicamentos. As categorias são constitutivas, isto é, constituem o objecto do conhecimento e permitem, portanto, um saber da natureza e uma verificação da verdade transcendental. O problema das categorias como problema fundamental da crítica da razão conduz ao problema da verdade como questão fundamental da filosofia. A dedução transcendental das categorias é “a explicação do modo como se referem os conceitos _a _priori a objectos e se distingue da dedução empírica, que indica a maneira como um conceito se adquiriu por meio da experiência e da sua reflexão”. O sentido construtivo dos conceitos puros do entendimento tem a sua justificação em que, só por eles, pode o sujeito transcendental pensar os objectos da natureza e conceber esta como uma unidade submetida a leis. Mas, ao mesmo tempo, este pensamento das intuições sensíveis por meio das categorias é possível porque há sujeito transcendental, consciência utilitária ou unidade transcendental da apercepção.

As categorias em sentido kantiano, são conceitos fundamentais mediante os quais se torna possível o conhecimento da realidade fenoménica. Não se referem às coisas em si, visto que nada podemos saber (racionalmente). Depois de Kant, e em grande parte como consequência de

se ter posto de lado a noção da coisa em si, o problema das categorias volta a adquirir um aspecto metafísico. Contudo, no decurso da evolução das doutrinas categoriais durante o século XIX, houve uma forte tendência para acentuar o carácter objectivo das categorias.

CAUSA—a partir do momento em que se usou a noção de causa, supôs-se filosoficamente, que há não só "imputação" a alguém— ou a algo—de algo, mas também, e especialmente, produção de algo de acordo com uma certa norma, ou acontecer algo segundo uma certa lei que rege para todos os acontecimentos da mesma espécie, ou transmissão de propriedades de uma coisa a outra, segundo determinado princípio, ou todas estas coisas ao mesmo tempo. Como a causa permite explicar porque é que se produziu um certo efeito, supôs-se logo que a causa era, ou podia ser, também uma razão ou motivo da produção de um efeito. As ideias da causa, finalidade, princípio, fundamento, razão, explicação e outras similares relacionaram-se entre si com muita frequência, e confundiram-se em certas ocasiões. Além disso, ao tratar as questões relativas à causa e à acção e efeito de causar algo—a causalidade—indicou-se muitas vezes que coisas e acontecimentos, e até que princípio último, poderiam ser considerados como propriamente causas. Em todo o caso, as noções de causa, causalidade, relação a, mas usaram esta ideia nas suas explicações da origem, princípio e razão do mundo físico. Platão considerou que o que existe tem uma causa, mas a primeira causa não é puramente mecânica, mas inteligível. Platão estabeleceu já uma distinção que, mais tarde, fez sucesso: a distinção entre causas primeiras, ou causas inteligíveis (as ideias), e causas segundas, ou causas sensíveis e eficazes (as das realidades materiais e sensíveis) (TIMEU). Além disso, subordinou as últimas às primeiras. As causas primeiras são modelos ou atracções; causam não pela sua acção, mas pela sua perfeição. Aristóteles tratou o problema da causa, da sua natureza e das suas espécies, em várias partes da sua obra. A mais célebre e influente doutrina aristotélica a este respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a causa eficiente, que é o processo da mudança; a causa material, ou aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser; a causa formal, que é a ideia ou o paradigma; a causa final ou o fim, a realidade para que algo tende a ser. Há, pois, na produção de algo o concurso de várias causas e não só de uma. Por outro lado, as causas podem ser recíprocas. Embora todas as causas concorram para a produção de algo—a produção do efeito --, a causa final parece ter um certo predomínio, já que é o _bem da coisa, e a causa final como tal pode considerar-se como o bem por excelência. O que faz que uma coisa tenha a possibilidade de produzir outras não é (em tal pensamento) tanto o facto de ser causa como o facto de ser substância. Ser substância significa ser princípio das modificações, quer das próprias, quer das executadas em outras substâncias. As quatro causas aristotélicas podem considerar-se como os diversos modos como se manifestam as substâncias enquanto substâncias.

Muitos filósofos do último período do mundo antigo e da idade média trataram extensamente da noção de causa. Destacaremos aqui, para já, duas tendências:

Por um lado, encontramos o chamado _exemplarismo agostiniano e boaventuriano. por outro lado, encontramos uma parte considerável do pensamento escolástico, onde se destaca o tomismo.

No _exemplarismo de Santo Agostinho e de S. Boaventura não se exclui inteiramente a acção das chamadas "causas segundas", as causas tais como se supõe que operam na natureza e que são ao mesmo tempo de tipo eficiente e final. Estas causas são admitidas ao lado das causas primeiras, mas considera-se que a sua eficácia é limitada em virtude de certa _insuficiência ontológica da natureza. causa em sentido próprio é só a Causa criadora, que opera segundo as

razões eternas. Isso não significa que a Causa criadora seja unicamente como um artífice ou demiurgo que se limita a organizar o real. A Causa criadora tira a realidade do nada, sem que se pergunte pela _razão da sua produção.

No pensamento escolástico, e especialmente no tomismo, a doutrina aristotélica sobre a natureza da causa e as espécies desta concretiza-se e refina-se consideravelmente. A causa é, para S. Tomás, aquilo ao qual algo se segue necessariamente. Trata-se de um princípio, mas de um princípio de carácter positivo que afecta realmente algo. A causa distingue-se, neste sentido, do princípio geral. O princípio é aquilo de que algo procede (o principiado) de "um modo qualquer"; a causa é aquilo de que algo procede (o causado) de um modo específico. Princípio e causa são ambos, de certo modo, _princípios, mas enquanto o primeiro o é segundo o intelecto, a segunda é-o segundo a coisa (ou a realidade). Assim se estabelece a diferença entre a relação _princípio-consequência e _causa-efeito, de fundamental importância no tratamento da noção de causa.

Em geral, os filósofos antigos e medievais tiveram tendência a considerar a relação _causa-efeito do ponto de vista predominantemente ontológico. Além disso, inclinaram-se muitas vezes para considerar a noção de causa em estreita relação com a de substância.

No que diz respeito à investigação sobre a causa, durante o Renascimento e começos da época Moderna, note-se que há em alguns pensadores um grande interesse pelos modos de operação das causas finais. Mas pode dizer-se, grosso-modo, que há uma diferença de princípio entre as concepções antigas e medievais, e a maior parte das concepções modernas relativamente à ideia de causa. O modo de causalidade que se expressa na nova física constitui uma linha divisória bem marcada. Antes de Galileu, a noção de causa tem como motivo principal dar a razão das próprias coisas; depois dele, a noção de causa dá razão de variações e deslocações enquanto susceptíveis de medida e expressáveis matematicamente. A física moderna recusa-se a explicar a natureza ontológica da mudança; limita-se a dar uma razão mensurável do movimento.

Durante os séculos XVII e XVIII, debateu-se amplamente a questão da natureza da causa. Defrontaram-se duas grandes teorias: Uma delas pode classificar-se de _racionalista e foi representada por Descartes, Espinosa e Leibniz. Limitar-nos-emos a indicar a tendência capital do tratamento racionalista da causa: que se identificasse esta com a razão. Esta identificação—paralela da redução dos processos reais a relações ideais e matemáticas—é radical em Espinosa. É menos acentuada em Leibniz. Contudo, apesar de Leibniz distinguir a razão como princípio e a razão como causa, aproxima a noção de causalidade do princípio de razão suficiente ou determinante, segundo o qual nada acontece sem razão, sendo o acontecido a consequência de um estado anterior ao qual convém cabalmente o termo _causa. O suposto que domina esta interpretação é, além da identificação apontada entre a causa e o principio, a tese característica de uma parte da filosofia moderna que, em oposição à cristã e como continuação da grega, nega que "o ser criado surge do nada" ou o relega para uma forma especial ou irracional de produção. A identidade da causa e do efeito postulada pelo racionalismo implica a negação do acontecer e a submissão do acontecimento às suas proporções matemáticas. E é precisamente esta matematização do conceito de causa, que já apareceu em Galileu, que levantou à filosofia moderna os maiores problemas na relação _causa-_efeito, precisamente porque procurou solucioná-lo passando continuamente da esfera da produção para a esfera da relação.

Juntamente com esta corrente racionalista, as tendências ocasionalistas e empiristas atacam de outro ângulo o problema da causação. Estas tendências não são, além disso, especificamente

modernas nem tão-pouco obedecem, nas suas primeiras formulações a supostos empíricos. Malebranche e os ocasionalistas vêem-se obrigados a resolver o dualismo entre a substância pensante e a substância extensa levantado por Descartes, mediante a suposição de que as causas, pelo menos as segundas, são ocasiões e que, portanto, só Deus pode ser verdadeira causa eficiente. Dado que o racionalismo voltava sempre, de certo modo, à identificação da causa com o efeito e da causa com a razão, e como o ocasionalismo postulava algo irracional para explicar o facto que supunha precisar de uma explicação inteligível, a crítica de Hume procedeu a uma dissolução radical da conexão causal e das suas implicações ontológicas. Já Locke afirmava que a causa é “aquilo que produz qualquer ideia simples ou complexa” (ENSAIOS), reduzindo o âmbito dentro do qual se dá a causalidade aos horizontes onde se produzem e originam as ideias. Hume chega a reduzir a causa à sucessão e a destruir o nexo lógico inclusive meramente racional da relação _causa-_efeito. Só se descobre, diz ele, que um acontecimento sucede a outro, sem que se possa compreender nenhuma força ou poder pelo qual opera a causa ou qualquer conexão entre ela e o seu suposto efeito, de tal modo que os dois termos estão unidos mas não relacionados. Daí que possa definir-se a causa como um objecto seguido por outro e cuja aparência implica sempre o pensamento desse outro.

Como noutros pontos, o pensamento de Kant sobre a noção de causa e sobre a relação causal constitui uma tentativa para superar as dificuldades suscitadas pelo racionalismo e pelo empirismo. Ambos supõem que, para que possa afirmar-se a relação causal, esta deve encontrar-se “no real”. Se não se descobrir aí, só poderá encontrar-se “na mente”. Até aqui, Hume tinha razão. Mas o modo como Hume resolveu o problema era, para Kant, insatisfatório. Com efeito, se a relação causal é resultado de _conjunções e não de _conexões, se é questão de hábito e de _crença, então não se pode conceber a causalidade como algo universal e necessário e isso equivale (na opinião de Kant) a deixar sem fundamento a ciência, e em particular a mecânica de Newton. Para assentar as bases filosóficas desta, e assegurar assim a possibilidade de um conhecimento seguro e sólido dos processos naturais, Kant faz da noção de causa um dos conceitos do entendimento ou categorias. A causalidade não pode derivar-se empiricamente, mas também não é uma pura ideia da razão; tem um carácter sintético e ao mesmo tempo _a _priori. A categoria de causalidade (causalidade e dependência; causa e efeito) corresponde aos juízos de relação ditos _hipotéticos. Mas não é esquema _vazio de um juízo condicional. Também não é um princípio ontológico que se baste a si mesmo, e cuja evidência seja radical. A noção de causalidade permanece assim inatacável, pois a sua aceitação não depende nem de uma suposta evidência ontológica, (que, além disso, é vazia de conteúdo) nem da demonstração empírica (que nunca consegue resultados universais e necessários). Certamente, a causalidade neste sentido restringe—se ao mundo fenoménico. Não se pode dizer se afecta as coisas em si, porque não se pode ter acesso a essas coisas.

Depois de Kant apareceram muitas doutrinas sobre a causalidade. Os idealistas alemães voltaram a realçar o caracter metafísico da causa, mas num sentido diferente do racionalismo pré-kantiano.

Por seu lado, os cientistas e filósofos que prestaram maior atenção à crítica das ciências tentaram aproximar a causa das noções de _condição, de _relação, _lei e _função. Seguindo estas tendências, o positivismo fez uma crítica corajosa a toda a acepção METAFÍSICA da causalidade e, de acordo com os seus princípios gerais, procurou prescindir dela e ater-se a outras noções que, como as de _função ou _lei, permitem iludir os problemas ontológicos

levantados pela causalidade. Contudo, outras investigações sobre o princípio causal mitigaram estas substituições radicais.

Muitas das correntes da chamada filosofia científica, como o neopositivismo, consideraram que a noção de causa não pode ficar determinada sem um prévio _esclarecimento ou análise das proposições em que vai envolta a causalidade. A passagem da causação à dependência funcional acentuou-se consideravelmente nessas correntes. Mas embora esta análise permita eliminar a hipótese da causa como algo real causante, no supremo, a causação do tipo ontológico nem a transfere para uma teoria funcional e operativa que, seja como for, supõe uma certa ontologia. Por isso todas as distinções e análises mencionadas são necessárias, mas sem que com isso possa dizer-se que fica totalmente eliminada a questão ontológica (solúvel ou não) da causa.

CERTEZA—A certeza tem quase sempre um matiz subjectivo; não pode confundir-se, portanto, com os diversos sentidos da crença, nem tão-pouco com a evidência. Os escolásticos definiam a certeza como um “estado firme da mente” e distinguiam entre diversos tipos de certeza, especialmente entre certeza subjectiva e certeza objectiva. 1: a certeza subjectiva tem, por assim dizer, dois graus; a meramente subjectiva, isto é, que não se funda numa certeza objectiva, e a propriamente subjectiva, que se funda nela. 2: a certeza objectiva não se relaciona quer com o assentimento firme do espírito, quer com o próprio fundamento desse assentimento. A certeza é então a base objectiva de todo o assentimento firme, e pode considerar-se ou como uma evidência objectiva ou como a segurança derivada da autoridade de um testemunho. Neste ponto, o problema da certeza roça até coincidir com o problema da evidência.

Na época moderna, não se desmentiu no substancial a anterior concepção, mas procurou-se desenvolver o aspecto _essencial da certeza. A definição habitual de certeza foi, além disso, a mais ampla; segundo ela, a certeza é um acto do espírito pelo qual se reconhece sem reservas a verdade ou falsidade de uma coisa ou, melhor, de uma situação objectiva. A evolução última do termo impediu que o situemos facilmente entre os diversos tipos de adesão. Por isso alguns autores tentaram reduzir a certeza à certeza moral, que seria uma certeza de tipo evidente devido à impossibilidade de afirmar ou demonstrar algo contrário à vida.

CIÊNCIA—Etimologicamente, _ciência equivale a “o saber”.

Contudo, não é recomendável ater-se a esta equivalência. Há saberes que não pertencem à ciência, Por exemplo, o saber que por vezes se qualifica de comum, ordinário, ou vulgar. Parece necessário qual o tipo de saber científico e distinguir entre a ciência e a filosofia. À medida que se foram organizando as chamadas ciências particulares e se foi tornando mais intenso o movimento de autonomia, primeiro, e de independências das ciências, depois, a distinção em questão tornou-se cada vez mais importante e urgente. A questão da natureza do saber científico só superficialmente aqui se pode tratar. Limitamo-nos a indicar que a ciência é um modo de conhecimento que procura formular, mediante linguagens rigorosas e apropriadas—tanto quanto possível, com o auxílio da linguagem matemática—leis por meio das quais se regem os fenómenos. Estas leis são de diversas categorias. Todas têm, porém, vários elementos em comum: serem capazes de descrever séries de fenómenos; serem comprováveis por meio da observação dos factos e da experimentação; serem capazes de predizer—quer mediante predicação completa, quer mediante predicação estatística—acontecimentos futuros. A comprovação e predicação nem sempre se efectuam da mesma maneira, não em cada uma das

ciências, mas também em diversas esferas da mesma ciência. Em grande parte, dependem do nível das teorias correspondentes. Em geral, pode dizer-se que uma teoria científica mais compreensiva obedece mais facilmente a exigências de natureza interna, à estrutura da teoria—simplicidade, harmonia, coerência etc—do que uma teoria menos compreensiva. As teorias de teorias (como por exemplo, a teoria da relatividade) parecem por isso mais _afastadas dos factos ou, melhor dizendo, menos necessitadas de um grupo relativamente grande e considerável de factos para serem confirmadas. A comprovação e precisão atrás referidas dependem também dos métodos usados, os quais também são diferentes para cada ciência e para partes diferentes da mesma ciência. Em geral, considera-se que uma teoria científica é tanto mais perfeita quanto mais formalizada estiver. O que mais nos interessa é a relação entre ciência e filosofia.

São possíveis três respostas fundamentais a este respeito: 1: A cIÊNCIA E A FILOSOFIA NÃO TÊM QUALQUER RELAÇÃO:

2: A CIÊNCIA E A FILOSOFIA ESTÃO TÃO INTIMAMENTE INTERLIGADAS ENTRE SI QUE, DE FACTO, SÃO A MESMA COISA.

3: A CI NCIA E A FILOSOFIA MANé-SE ENTRE SI RELAÇÕES MUITO COMPLEXAS.

Vamos indicar algumas das razões apresentadas a favor desta última resposta:

3 a: A relação entre a filosofia e a ciência é de índole histórica: a filosofia foi e continuará a ser a mãe das ciências, por ser aquela disciplina que se ocupa da formação de problemas, depois tomados pela ciência para os solucionar.

3 b: A filosofia é não só a mãe das ciências no decurso da história, mas também a rainha das ciências em absoluto, quer por conhecer mediante o mais alto grau de abstracção, quer por se ocupar do ser em geral, quer por tratar dos supostos da ciência. 3 c: A ciência—ou as ciências—constituem um dos objectos da filosofia ao lado dos outros. Há por isso uma filosofia das ciências (e das diversas ciências fundamentais) tal como há uma filosofia da religião, da arte, etc..

3 d: A filosofia é fundamentalmente uma teoria do conhecimento das ciências.

3 e: As teorias científicas mais compreensivas são teorias de teorias. 3 f: A filosofia está em relação de constante intercâmbio mútuo relativamente à ciência; proporciona-lhe certos conceitos gerais (ou certas análises), enquanto esta proporciona àquela dados sobre os quais desenvolve esses conceitos gerais (ou leva cabo essas análises). 3 g: A filosofia examina certos enunciados que a ciência pressupõe, mas que não pertencem à linguagem da ciência.

É fácil comprovar então que a maior parte dos argumentos são de carácter parcial; esta parcialidade deve-se a um suposto prévio: o de que ciência e filosofia são conjuntos de proposições que se procura comparar, identificar, subordinar, etc. Quando em contrapartida, se insiste em examinar os _pontos de vista adoptados por uma e outra, nota-se que é possível afirmar a existência de relações complexas e variáveis sem por isso se agarrar a argumentações parciais ou desembocar num historicismo radical.

Estes pontos de vista não precisam, além disso, de ser opostos, mas isso não significa tão-pouco que sejam totalmente diferentes; podem ser, em muitos aspectos, complementares. A isso aspiram pelo menos muitos filósofos para os quais a ciência não é nem um erro, nem um conhecimento superficial, nem um saber subordinado ao filosófico, mas uma das poucas grandes criações humanas, e também muitos cientistas para os quais a filosofia não é nem um conjunto

de sofismas, nem de sentimentos que emergem e se fundem continuamente, nem de mais ou menos lindas concepções de índole, em última análise, poética.

CLASSE—I: CONCEITO LÓGICO: definiu-se por vezes a classe como uma série, grupo, colecção, agregado ou conjunto de entidades (chamadas membros) que possuem pelo menos uma característica comum. Exemplos de classe podem ser: a classe dos homens, a classe de objectos cuja temperatura em estado sólido é inferior a dez graus centígrados, a classe dos vocábulos que começam pela letra _c nesta página.

Confundiu-se, por vezes, a noção de classe com as noções de agregado ou de todo. Deve evitar-se esta confusão, pois, de contrário, corre-se o risco de equiparar uma entidade concreta a uma entidade abstracta. As classes são entidades abstractas, mesmo quando os membros de que se compõem são entidades concretas.

II: CONCEITO SOCIOLÓGICO: em sentido sociológico, "classe" designa, em sentido lato, um agrupamento de indivíduos com o mesmo grau, ou a mesma qualidade _social, ou o mesmo ofício. Em sentido restrito, dá-se, contudo, o nome de _classe só àqueles agrupamentos humanos que se caracterizam por certos _constitutivos sociais. Estes podem ser os meios de riqueza, especialmente a posse dos meios de produção, os modos de viver, a consideração social em que são tidos os seus membros, etc.

Regra geral, reserva-se o nome de classe apenas para os agrupamentos que surgiram na época moderna.

As discussões sobre o conceito de classe na época moderna referiram-se sobretudo a dois pontos: O primeiro é o próprio conceito de classe. O segundo é o de saber se esse conceito é objectivo ou subjectivo. É compreensível que numa sociedade onde os meios económicos e as relações económicas foram adquirindo cada vez mais importância (como aconteceu na sociedade moderna) se tenha sublinhado a importância do _constitutivo económico para a formação da classe. Muitos autores (marxistas e não marxistas) são a favor disso; em parte, Marx não fez mais que sistematizar e levar às suas últimas consequências essas ideias considerando as classes sociais como o tecido fundamental da história e definindo esta como uma luta de classes.

CLINAMEN—Aristóteles objectou a Demócrito que os átomos que se movem com a mesma velocidade em direcção vertical nunca podem encontrar-se. Para responder a esta objecção, supõe-se que Epicuro forjou a doutrina a que Lucrécio chamou do _clinamen ou inclinação dos átomos. Consiste em supor que os átomos sofrem um pequeno _desvio que lhes permite encontrar-se. O peso dos átomos empurra-os para baixo; o desvio, o clinamen, permite-lhes mover- se noutras direcções. Deste modo, considera-se o clinamen como a inserção da liberdade dentro de um mundo dominado pelo mecanicismo. O vocábulo clinamen foi forjado por Lucrécio e a doutrina em questão está expressa no seu poema SOBRE A NATUREZA DAS COISAS: "mas que o próprio espírito não tenha de estar dominado fazendo tudo por uma necessidade interna, e que não tenha de estar obrigado, como coisa conquistada, a suportar passivamente os acontecimentos, isso é efeito desse pequeno desvio dos elementos principais, que não têm de ir para um lugar determinado num tempo fixo".

COGITO, ergo sum—a proposição usualmente conhecida pela expressão _cogito _ergo _sum, e muitas vezes pelo simples termo cogito, é uma das teses centrais de Descartes. NO DISCURSO DO MÉTODO (IV) escreve, com efeito: "e observando que esta verdade—eu penso, logo

existo—era tão firme e estava tão bem segura, que não podiam abalá-la as mais extravagantes suposições dos cépticos, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como primeiro princípio da filosofia que procurava”.

já na época de Descartes se fez notar ao filósofo que a proposição em questão tinha inúmeros antecedentes. O que teve mais repercussões, foi o de Santo Agostinho, que vários correspondentes irão apontar a Descartes.

Em diferentes respostas a estas observações, Descartes não disse se já tinha encontrado essas passagens antes das suas próprias investigações, mas limitou-se a pôr em relevo que enquanto Santo Agostinho se serve dos seus argumentos para provar a certeza do nosso ser, ele, Descartes, serve-se dos seus para dar a entender que o eu que pensa “é uma substância imaterial”, “o que acrescenta ele—são duas coisas diferentes”.

Quanto ao significado do cogito, a opinião do próprio Descartes a esse respeito é que não se trata de encontrar apenas uma proposição apodíctica que sirva de firme rochedo ao edifício da filosofia, mas também de provar “a distinção real entre a alma e o corpo”. Pode entender-se o cogito como o acto de duvidar pelo qual se põem em dúvida todos os conteúdos, actuais e possíveis, da minha experiência, excluindo-se da dúvida o próprio cogito. É este o significado principal e aquele a que a tradição sobretudo sublinhou. Deve mencionar-se a distinção entre os diversos sentidos do pensar-se a si mesmo. No espírito de Descartes—e na raiz etimológica do vocábulo— cogitar significa qualquer acto psicológico, desde que pertença de um modo directo à realidade do íntimo, como diferente da realidade das substâncias externas.

São múltiplas as objecções levantadas pelo princípio cartesiano. Os escolásticos argumentavam que o cogito não pode ser um primeiro princípio no sentido em que o pode ser o princípio de contradição, sobretudo à luz de uma das pretensões do princípio cartesiano: o ser apodíctico. Outros assinalavam que há uma falha no raciocínio de Descartes: a supressão da premissa maior:

“tudo o que pensa, existe”, à qual deveria seguir-se a premissa menor, “eu penso”, e a conclusão, “logo, existo”. O próprio Descartes já respondeu às duas objecções, as quais são de natureza formal, e que os escolásticos continuam a usar. Outra objecção sustenta que não é legítimo passar da afirmação “eu penso” à afirmação “logo eu sou uma coisa pensante”, isto é, de um acto a uma substância. O motivo dessa passagem foi atribuído ao suposto substancialista da filosofia de Descartes.

COISA—Os escolásticos consideraram o conceito de coisa como um dos conceitos dos transcendentais. A coisa é um dos cinco modos de ser e o seu modo de ser corresponde, em geral, ao de todo o ente. O conceito de coisa distingue-se do de ente só por uma distinção de razão raciocinante. Em contrapartida, o conceito de qualquer dos outros transcendentais não é de modo algum sinónimo do conceito de ente.

Por vezes, considera-se que as coisas são as entidades individuais, e em particular as existências materiais individuais. Estas definições têm o inconveniente de ser demasiado vagas (e o conceito de entidade individual não é de modo algum preciso) ou demasiado restritas (pois o conceito de coisa enquanto um dos modos de ser do ente tem maior extensão do que o conceito de coisa material).

Mais aceitável—embora não isento de dificuldades—é ligar o conceito de coisa ao conceito de substância. Em muitas ocasiões, ao falar de uma falamos da outra, como quando se diz, por exemplo: “a coisa com as suas propriedades”. Seja como for, uma vez que se introduziu o conceito de coisa, é mister indicar ainda de que coisas se trata quando se aplica aquele conceito. Um dos modos de entender o conceito de coisa consiste em contrapô-lo ao conceito de _pessoa. Segundo alguns autores, esta contraposição é meramente mental ou conceptual. Certos pensadores (chamados _impersonalistas) consideraram, com efeito, que a noção de pessoa pode sempre reduzir-se—ontológica ou metafisicamente—à de coisa. Outros pensadores (chamados _personalistas) consideraram que a noção de coisa pode sempre reduzir-se— ontológica e metafisicamente—à de pessoa. Em ambos os casos, só uma das noções corresponde à realidade. Os autores impersonalistas eram normalmente _metafisicamente realistas; os autores personalistas eram normalmente _metafisicamente personalistas. Outros autores inclinam-se para considerar que a noção de coisa não exclui a de pessoa nem a de pessoa a de coisa; ambas se referem a realidades fundamentais cuja relação é mister então explicar. Do ponto de vista histórico, pode considerar-se que nos conceitos de coisa e de pessoa se expressam certas “concepções do mundo” prévias às várias filosofias alojadas em cada uma delas. Em certo sentido, do vocábulo _coisa pode dizer-se que o pensamento grego clássico se inclinou para o predomínio da coisa. Isto equivale a um pensar do tipo “coisista” e substancialista. O conceito de pessoa, em contrapartida, vai-se introduzindo à medida que se reconhecem tipos de realidade não redutíveis ao fixo, ao estável, ao exterior, à figura, etc. De entre esses tipos de realidade, destacam aquilo a que se chama “vida íntima” ou “espírito”. O cristianismo contribuiu para destacar esses tipos de realidade. Em geral, pode dizer-se que na medida em que se predomina a ideia de ser como ser em si, predomina também a noção de coisa, e na proporção em que predomina a ideia de um ser como ser para si, predomina a noção de pessoa.

COISA EM SI—Kant chamou “coisas em si” ás realidades que não se podem conhecer por se encontrarem fora dos limites da experiência possível, isto é, que transcendem as possibilidades do conhecimento, tal como foram delineadas na CRÍTICA DA RAZÃO PURA. As coisas em si podem ser pensadas—melhor ainda, pode pensar-se o conceito de uma coisa em si enquanto é possível, ou não envolve contradição—mas não ser conhecidas. Uma coisa é pensar um conceito, outra coisa é dar ao mesmo validade objectiva, isto é, possibilidade real e não meramente lógica. As coisas em si opõem-se às aparências, no sentido kantiano de _aparência. Kant mostra que nem o espaço nem o tempo são propriedades de coisas em si. Mostra também que os conceitos do entendimento são também transcendentais e não estruturas ontológicas próprias de uma realidade em si.

A natureza e função do conceito de coisa em si na filosofia crítica de Kant foi objecto de muitos debates, alguns deles provocados pelo carácter vacilante do vocabulário kantiano. Umas vezes, Kant distingue entre coisa em si e objecto transcendental. outras vezes identifica-os ou deixa simplesmente de falar no último. Umas vezes, a noção de coisa em si parece distinta da de número; outras vezes, é praticamente idêntica.

COMPREENSÃO—chama-se compreensão de um conceito ao seu conteúdo, pelo qual deve entender-se o facto de um conceito determinado se referir precisamente a esse objecto determinado. compreensão conteúdo diferem pois, da mera soma das notas do objecto e, naturalmente, do objecto próprio enquanto tal, enquanto termo de referência dessas notas. Este

novo sentido da compreensão-conteúdo, posto em circulação pela lógica fenomenológica, destina-se a evitar as confusões de certas lógicas entre o conceito e o objecto, bem como o conceito e o objecto formal; chega-se deste modo a uma distinção rigorosa entre conteúdo do conceito, objecto formal e objecto material, cuja correlação não equivale forçosamente a uma identificação.

Noutro sentido muito diferente, chama-se compreensão a uma forma de apreensão que refere às expressões do espírito e que se opõe, como método da psicologia e das ciências do espírito, ao método explicativo próprio da ciência natural. Embora a ideia da compreensão esteja mais ou menos claramente formulada no romantismo alemão, deve-se a Dilthey a sua elaboração precisa e consequente. Dilthey entende por compreensão o acto pelo qual se apreende o psíquico através das suas múltiplas exteriorizações. O psíquico, que constitui um reino peculiar e que tem uma forma de realidade distinta da natural, não pode ser objecto de mera explicação. A vida psíquica resiste a toda a apreensão que não aponte para o sentido das suas manifestações, da sua própria estrutura. Ao exteriorizar-se, a vida psíquica converte-se em expressão ou em espírito objectivo. Este último, que constitui a parte essencial e fundamental das ciências do espírito propriamente ditas, consiste em exteriorizações relativamente autónomas da vida psíquica, exteriorizações que têm na sua própria estrutura uma direcção e um sentido. O método da compreensão, que originariamente é psicológico, converte-se, pois, para Dilthey, num processo mais amplo, numa hermenêutica que se encaminha para a interpretação das estruturas objectivas enquanto expressões da vida psíquica. Compreender significa, portanto, passar de uma exteriorização do espírito à sua vivência originária, isto é, ao conjunto de actos que produzem ou produziram, sob as mais diversas formas—gesto, linguagem, objectos da cultura, etc --, a mencionada exteriorização.

CONCEITO—I: segundo uma opinião corrente, os conceitos são os elementos últimos de todos os pensamentos. Nesta caracterização está implícita uma radical distinção entre o conceito entendido como uma entidade lógica e o conceito tal como é apreendido no decurso dos actos psicológicos. A doutrina do conceito é, neste caso, unicamente uma parte da lógica e nada tem a ver com a psicologia. O conceito distingue-se assim da imagem, bem como do facto da sua possibilidade ou impossibilidade de representação. Por outro lado, deve distinguir-se entre o conceito, a palavra e o objecto. Se os conceitos podem ser o conteúdo significativo de determinadas palavras, essas palavras não são os conceitos, mas unicamente os signos, os símbolos das significações. Com efeito, há ou pode haver conceitos sem que existam as palavras correspondentes, bem como palavras ou frases sem sentido, que carecem das correspondentes significações. O conceito distingue- se também do objecto: se é verdade que todo o conceito se refere a um objecto num sentido mais geral deste vocábulo, o conceito não é o objecto, nem sequer o reproduz, mas é simplesmente o seu correlato intencional. Os objectos a que os conceitos se podem referir são todos os objectos, os reais, os ideais, os metafísicos e os axiológicos e, portanto, os próprios conceitos. Sendo todo o objecto, por conseguinte, um correlato intencional do conceito, deverá distinguir-se entre o objecto como é em si e o objecto como é determinado pelo conceito. Chama-se ao primeiro, _objecto material, isto é, objecto material do conceito, e, ao segundo, _objecto _formal. Segundo a concepção anterior, a lógica trata predominantemente do objecto formal. Qualquer conceito tem compreensão ou conteúdo e extensão; a primeira já se definiu e é diferente da mera soma das notas do objecto; a segunda consiste nos objectos que o conceito compreende, nos objectos que caem sob o conceito.

No que se refere à sua classificação, os conceitos dividem-se, primeiramente, em objectivos e funcionais. Os primeiros são os conceitos de objectos propriamente ditos, os que têm como correlato intencional um sujeito ou um predicado de um juízo. Os segundos são os conceitos que relacionam (por exemplo, a cópula do juízo), os quais não se devem confundir com os conceitos das relações (por exemplo, igualdade, semelhança, a cópula de um juízo como sujeito de um juízo), são objectos ideais e, portanto, objectos mencionados por um conceito. Os conceitos de objectos classificam-se, por sua vez, em conceitos de indivíduo, de espécie e de género. II: A análise anterior da noção de conceito foi feita á luz da lógica de inspiração fenomenológica, que considerou esta noção com particular atenção e pormenor. Nos textos da lógica simbólica, por exemplo, encontramos muito poucas referências ao termo “conceito”. As diferenças entre uma e a outra lógica, a tal respeito, devem-se em grande parte à diferença de grau na unificação e formalização da linguagem: escasso na lógica fenomenológica; considerável, na lógica simbólica. Maior relação tem a doutrina fenomenológica com algumas teorias clássicas, especialmente escolásticas, não obstante as críticas a que as submeteram.

A filosofia antiga centrou a discussão em torno do problema da noção, do termo, do _logos, mas este último é muito mais do que aquilo que modernamente se designa por conceito. O conceito, tal como foi usado na lógica formal de inspiração aristotélica, não representa apenas os caracteres comuns a um grupo de coisas, mas a sua forma. Em suma, o conceito é o órgão do conhecimento da realidade. As formas da realidade correspondem exactamente aos conceitos forjados pela mente. O mesmo acontece com os escolásticos; estes usaram o vocábulo “conceito” expressando com ele algo semelhante à _noção, mas com certos matizes que convém destacar. Assim, fala-se do conceito formal e do conceito objectivo do ente, significando com eles, no primeiro caso, o ente tal como está expresso na mente e pela mente, e, no segundo, o ente a que corresponde a noção mental. Assim, por exemplo, o triângulo como expresso pela mente e nela é um conceito formal, e o mesmo triângulo como termo ao qual se refere o conceito formal é um conceito objectivo.

Durante a época moderna, o problema do conceito no sentido apontado continuou vinculado ao problema do desenvolvimento da ideia. Assinalemos, contudo, que, na medida em que predomina o empirismo, o conceito se converte numa realidade psicológica e ainda meramente designativa, e, na medida em que predomina o realismo, volta a converter-se numa essência. O platonismo interpretado num sentido idealista pretende então desalojar quer o conceito conseguido por meio da abstracção aristotélica quer o termo forjado mediante a reflexão empírica sobre a coisa: ambos são—para esta corrente—que tem os seus principais momentos em Descartes, em Leibniz e Kant - empobrecimento da realidade ou falsificação dela. Kant representa, como se percebe, um esforço vigoroso para fazer do conceito algo vinculado a uma intuição, e, portanto, para o não deixar à mercê de uma mera absorção METAFÍSICA ou de uma dissolução psicológica. A conhecida tese de que os conceitos sem intuições são vazios e de que as intuições sem conceitos são cegas mostra suficientemente esse propósito. O sentido metafísico do conceito reitera-se, contudo, e de um modo especialmente insistente, na filosofia de Hegel e nos partidários do simbolismo lógico. Para Hegel, o conceito é um terceiro termo entre o ser e o devir, entre o imediato e a reflexão, de modo que no seu processo dialéctico (universalidade, particularidade, individualidade) se manifesta não só o desenvolvimento do ser lógico, mas também o do ser real.

O processo dialéctico do conceito chega , através dos momentos do conceito subjectivo e objectivo, à Ideia que é a sua síntese e que representa a completa verdade do ser depois da sua

automanifestação total, de tal modo que a contradição e a superação das contradições do conceito equivalem à contradição e à superação das contradições do ser.

CONCRETO—Opõe-se ao abstracto; as definições dadas deste último conceito, podem aplicar-se mediante inversão, ao primeiro. Como o abstracto é posto de parte (abstraído) para o considerar separadamente, o concreto não é posto de parte: é o que é na sua realidade completa e actual. O concreto identifica-se amiúde com o particular e o individual, enquanto o abstracto se identifica com o geral e o universal. O termo "concreto" aplica-se também àquilo que se experimenta como efectivamente real, mas como "efectivamente real" pode definir-se de vários modos, alguns pensadores consideram que deve limitar-se ao sensível, ao físico, etc.. Esta última proposição não é, contudo, tão clara como parece. Com efeito, as qualidades, enquanto são experimentadas sensivelmente, podem considerar-se como concretas, mas ao mesmo tempo pode dizer-se que as qualidades são universais. Por isso o concreto identifica-se amiúde com algo composto. fala-se também de concreto (que designa um atributo enquanto pertence real ou efectivamente a um sujeito) e de termo concreto (que designa um sujeito, ou uma forma enquanto se encontra num sujeito). A tendência para considerar o concreto como o objecto próprio da reflexão filosófica surgiu diversas vezes no decurso da história da filosofia. Essa tendência manifesta-se amiúde na forma de uma reacção contra o chamado "predomínio do abstracto".

CONDIÇÃO—Referir-nos-emos ao significado de "condição" quando se trata de uma "condição real".

Um dos problemas mais persistentes suscitados pela noção de condição foi o da relação que esta noção mantém com a de causa.

Alguns autores indicaram que se trata de duas noções distintas: a causa tem um sentido positivo, é aquilo pelo que algo é ou acontece, enquanto a condição tem um sentido negativo, é aquilo sem o qual algo não seria ou aconteceria. Outros autores, em contrapartida, julgaram que não há possibilidade de distinguir entre causa e condição. Mais ainda: aquilo a que chamamos _causa é, a seu ver, redutível a um conjunto de _condições. Esta última posição foi defendida por várias correntes filosóficas a que, por isso, foi dado o nome de condicionalistas.

Outro problema suscitado pela noção de condição é o do papel que esta desempenha na METAFÍSICA. O par de conceitos habitualmente usados a esse respeito é o de _incondicionado-condicionado. "condicionado p" equivale então a "(metafisicamente) dependente de".

Levanta-se, finalmente, o problema do papel desempenhado pelo pensamento e, em geral, pelo sujeito no condicionamento da realidade enquanto conhecida. Este sentido de _condição, ao mesmo tempo, epistemológico e metafísico, pois mesmo quando a princípio se conceba a condição do ângulo apenas cognoscitivo é difícil admitir a adopção de uma posição epistemológica (realista, idealista, etc) sem adoptar ao mesmo tempo alguns supostos metafísicos sobre a realidade.

CONFIRMAÇÃO—Na filosofia contemporânea usou-se o vocábulo "confirmação" e os vocábulos afins _confirmar, _confirmável, _confirmabilidade, etc, em dois sentidos principais.

Por um lado, e de um modo geral, falou-se de confirmação num sentido semelhante ao de verificação. Do mesmo modo que se admitiram graus de verificação, admitiram-se graus de confirmação, ou confirmabilidade, de enunciados.

Por outro lado, e de um modo mais específico e estrito, falou-se de confirmação em relação às inferências indutivas. Com efeito, levantou-se o problema de saber como, até que ponto e em que grau ou graus pode dizer-se que uma hipótese é confirmável. Isto equivale a perguntar-se que regras permitem distinguir entre inferências indutivas válidas e inferências indutivas não válidas. O problema da confirmação pode formular-se como o problema da relação que existe entre dois enunciados e1 e e2, tais que e1 é um enunciado que confirma e2.

Ora, quando se procuravam formular com toda a precisão as condições necessárias para que um enunciado pudesse ser considerados como confirmação de outro enunciado, descobriram-se vários paradoxos, usualmente chamados "paradoxos da confirmação". Um dos paradoxos é o seguinte: se um enunciado: e1 é consequência do enunciado e1 e da união de e1 com qualquer outro enunciado, e n e portanto, se um enunciado, e1 e a união de e1 com qualquer outro enunciado, e n, acontecerá que e1 e n terão como consequência também e1. Portanto, qualquer enunciado confirmará qualquer enunciado.

Este paradoxo resolve-se reconhecendo que dado um enunciado, h1, que representa uma hipótese, todos os enunciados e n, que confirmam h1 são consequências de h1, mas que nem todas as consequências de h1 confirmam h1. Em rigor, só confirmam h1 os enunciados que são consequência de h1 e, ao mesmo tempo, são exemplos de h1. Assim, um dos paradoxos é o seguinte: Se supusermos o enunciado: todos os cisnes são brancos 1: o enunciado a: é um cisne branco 2: será uma confirmação de 1. suponhamos agora o seguinte enunciado:

P é um cisne não branco 3: este enunciado não parece nem confirmar nem desconfirmar 1. consideremos agora o enunciado: Todas as coisas não brancas são não cisnes 4:.

o enunciado:

C é um não cisne não branco 5: está relacionado com 4 do mesmo modo que 2 está relacionado com 1. Com efeito, 1 e 4 são logicamente equivalentes, isto é, expressam a mesma lei, embora difiram no modo de a formular.

Portanto, qualquer confirmação de 4 terá de ser uma confirmação de 1. Mas então 5 será uma confirmação de 1. Por outras palavras, qualquer enunciado como:

C é um gato pardo, c é uma pedra preciosa, c é um livro sobre lógica indutiva, etc, terão de ser confirmações do enunciado:

Todos os cisnes são brancos.

Procurou-se resolver este paradoxo, apelando para o cálculo de probabilidades sem recorrer a leis de uma suposta "lógica indutiva independente". Outros procuraram restringir as regras por meio das quais se afirma que um dado enunciado confirma ou não confirma uma dada hipótese.

Estes e outros paradoxos mostram que o conceito de confirmação é extremamente complexo. Para já, pode distinguir-se, com Carnap, entre um conceito semântico e um conceito lógico de confirmação, e dentro do primeiro, entre um conceito comparativo e um conceito quantitativo de confirmação. Logo, pode distinguir-se entre diversos graus de confirmação ou confirmabilidade. Para este efeito, Podem usar-se diversos termos ou expressões tais como "a é confirmado por n", "a é apoiado por b", "b proporciona uma prova positiva de a", etc. Podem apresentar-se também valores numéricos para os graus de confirmação.

CONHECIMENTO—Quase todos os filósofos trataram os problemas do conhecimento, mas a importância adquirida pela teoria do conhecimento como "disciplina filosófica" é um assunto

relativamente recente. Os gregos trataram problemas gnoseológicos, mas costumavam subordiná-los a questões depois chamadas _ontológicas. A pergunta “o que é o conhecimento?” esteve muitas vezes em estreita relação com a pergunta “o que é a realidade?” Algo de parecido aconteceu em muitos filósofos medievais. Isto não quer dizer que não trataram pormenorizadamente o problema do conhecimento. Contudo, é plausível defender que só na época moderna—com vários autores renascentistas interessados no método e com Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e outros—o problema do conhecimento se converte amiúde em problema central—embora não único—do pensamento filosófico. A constante preocupação dos autores aludidos e citados, pelo método e pela estrutura do conhecimento é, a este respeito, muito sintomático. Todavia, não se concebia um estudo do conhecimento como capaz de dar impulso a uma disciplina filosófica especial. A partir de Kant, em contrapartida, o problema do conhecimento começou a ser objecto da teoria do conhecimento. É indubitável que teoria ocupa um lugar muito destacado no pensamento desse filósofo. Por isso, alguns autores chegaram à conclusão de que a teoria do conhecimento é a disciplina filosófica central. Outros tentaram mostrar que é uma disciplina independente ou relativamente independente. Em todo o caso, pode continuar a reconhecer-se à teoria do conhecimento um lugar destacado sem, por isso, a separar de outras disciplinas filosóficas.

Trataremos dos seguintes aspectos do problema do conhecimento: a descrição do fenómeno do conhecimento ou fenomenologia do conhecimento; a questão da possibilidade do conhecimento; a questão do fundamento do conhecimento; a questão das formas possíveis do conhecimento.

FENOMENOLOGIA DO CONHECIMENTO: Entendemos o termo “fenomenologia”num sentido muito geral, como “pura descrição daquilo que aparece”; a fenomenologia do conhecimento propõe-se descrever o processo do conhecer como tal, isto é, independentemente de, previamente a , quaisquer interpretações do conhecimento de quaisquer explicações que se possam dar das causas do conhecer. Portanto, a fenomenologia do conhecimento não é uma descrição genética e de facto, mas “pura”. A única coisa que tal fenomenologia procura pôr a claro é o que significa ser objecto do conhecimento, ou ser sujeito cognoscente, apreender o objecto, etc.

Parece óbvio o resultado de tal fenomenologia: Conhecer é aquilo que tem lugar quando um sujeito apreende um objecto. Contudo, o resultado não é óbvio nem tão-pouco simples. Portanto, a pura descrição do conhecer põe em relevo a indispensável coexistência, co-presença e, de certo modo, co-operação, de dois elementos que não sã admitidos com o mesmo grau de necessidade por todas as filosofias. Algumas filosofias insistem no primado do objecto (realismo em geral); outras, no primado do sujeito (idealismo em geral); Outras na equiparação _neutral de sujeito e de objecto. A fenomenologia do conhecimento não reduz nem tão-pouco equipara: reconhece a necessidade do sujeito e do objecto sem precisar em que consistem cada um deles isto é sem se deter a averiguar a natureza de cada um deles ou de qualquer suposta realidade prévia a eles ou que consiste na fusão deles.

Conhecer é, pois, o acto pelo qual o sujeito apreende o objecto. O objecto deve ser, pelo menos gnoseologicamente, transcendente ao sujeito, pois, de contrário, não haveria _apreensão de algo exterior: O sujeito _apreender-se-ia de algum modo a si mesmo. Dizer que o objecto é transcendente ao sujeito não significa, contudo, dizer que há uma realidade independente de qualquer sujeito: A fenomenologia do conhecimento não adopta, para já, nenhuma posição idealista, mas tão-pouco realista. Ao apreender o objecto, este encontra-se de certo modo “em o sujeito”. Não está nele, contudo, nem física nem metafisicamente: está nele só

representativamente. Por isso, dizer que o sujeito apreende o objecto equivale a dizer que o representa. Quando o representa tal como o objecto é, o sujeito tem um conhecimento verdadeiro (embora possivelmente parcial) do objecto, quando o não representa tal como é, o sujeito tem um conhecimento falso do objecto.

Por isso, o tema da fenomenologia do conhecimento é a descrição do acto cognoscitivo, como acto de conhecimento válido, não a explicação genética do dito acto ou a sua interpretação METAFÍSICA.

POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO: À pergunta “é possível o conhecimento?”, foram dadas respostas radicais. Uma é o cepticismo, segundo o qual o conhecimento não é possível. Isso parece ser uma contradição, pois afirma-se ao mesmo tempo que se conhece algo, a saber, que nada é cognoscível. Contudo, o cepticismo é, amiúde, uma _atitude de que se estabelecem “regras de conduta intelectual”. Outra é o dogmatismo, segundo o qual o conhecimento é possível; mais ainda: as coisas conhecem-se tal como se oferecem ao sujeito. As respostas radicais não são as mais frequentes na teoria do conhecimento. O mais comum é adoptarem-se variantes moderadas do cepticismo ou do dogmatismo. Com efeito, nas formas moderadas costuma afirmar-se que o conhecimento é possível ,mas não de um modo absoluto, mas só relativamente. Os cépticos moderados costumam defender que há limites no conhecimento. Os dogmáticos moderados costumam defender que o conhecimento é possível, mas só dentro de certos supostos. Tanto os limites como os supostos se determinam por meio de uma prévia reflexão crítica sobre o conhecimento. Os cépticos moderados usam frequentemente uma linguagem psicológica ou, em todo o caso, procuram examinar as condições concretas do conhecimento. Quando o que resulta é só um conhecimento provável, o cepticismo moderado adopta a chamada tese do _probabilismo. os dogmáticos moderados, em contrapartida, usam uma linguagem predominantemente crítica-racional. O que tentam averiguar não são os limites concretos do conhecimento mas os seus limites _abstractos, isto é, os limites estabelecidos por supostos, finalidades, etc.

É fácil ver que enquanto os cépticos moderados se ocupam permanentemente da questão da origem do conhecimento, os dogmáticos moderados se interessam pelo problema da validade do conhecimento.

Outros tentaram descobrir um fundamento para o conhecimento que fosse independente de quaisquer limites, supostos, etc. Isso aconteceu com Descartes, ao propor o cogito ergo sum, e com Kant ao estabelecer aquilo a que se pode chamar o “plano transcendental”. No primeiro caso, conhecer é partir de uma ideia (que é ao mesmo tempo o resultado de uma intuição básica). No segundo caso, conhecer é sobretudo”constituir”, isto é, constituir o objecto enquanto objecto de conhecimento.

FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO: uma vez admitido que o conhecimento é possível, fica todavia por averiguar o problema dos fundamentos dessa possibilidade. Alguns autores sustentaram que o fundamento da possibilidade do conhecimento é sempre a “realidade”, ou, como por vezes se diz, “as próprias coisas”.

Contudo, a expressão “a realidade” não é de modo algum unívoca. Para falou-se de realidade _sensível diferente de uma “realidade inteligível”. Não é o mesmo dizer que o fundamento do conhecimento está na realidade sensível (nas impressões, nas percepções etc) como o fizeram muitos empiristas, que dizer que tal fundamento está na realidade inteligível (nas ideias ou sentido mais

ou menos Platónico), como o fizeram muitos. Por outro lado, adoptando-se embora a este respeito uma posição empirista ou racionalista, há muitas maneiras de apresentar, elaborar ou defender a posição correspondente. Assim, por exemplo, o empirismo dito _racionalista propõe nem só o conhecimento da realidade sensível está fundado em expressões, mas o está também o conhecimento das realidades (ou quase-realidades) não sensíveis, tais como os números ou figuras geométricas e, em geral, todas as _ideias e todas as _abstracções. Mas o empirismo radical não é a única forma aceite, ou aceitável, de empirismo. Pode adoptar-se um empirismo dito por vezes "moderado", segundo o qual o fundamento do conhecimento reside nas impressões sensíveis, mas estas só proporcionam a base primária do conhecer—uma base sobre a qual assentam as ideia gerais. Pode adoptar-se um empirismo a que, por vezes, se chamou _total: é o que recusa ater-se às impressões sensíveis por considerar que estas são só uma parte, e não a mais importante, da _experiência. A _experiência não é unicamente a experiência sensível, pode ser também experiência intelectual, experiência histórica ou experiência interior, ou todas elas ao mesmo tempo, Pode adoptar-se também um empirismo que não deriva o conhecimento das estruturas lógicas e matemáticas das impressões sensíveis, precisamente porque considera que essas estruturas não são nem empíricas nem tão pouco racionais: são estruturas puramente formais, sem conteúdo. Isso acontece com Hume e diversas formas do neopositivismo. Pode adoptar-se também um empirismo que parte do material dado para as expressões sensíveis, mas admite a possibilidade de abstrair delas "formas" é o empirismo de cariz aristotélico e os derivados do mesmo. Quanto ao chamado _grosso- modo, _racionalista, adoptou também formas muito diversas, de acordo com o significado que se tenha dado às expressões como "realidade inteligível", _ideias, _formas, _razões, etc. Com efeito não é a mesma coisa um racionalismo que parte do inteligível como tal para considerar o sensível como reflexão do inteligível, de um racionalismo para o qual o conhecimento se funda na razão, mas onde esta não é uma realidade inteligível, mas um conjunto de supostos ou evidências, uma série de verdades eternas.

Outras duas posições capitais são as conhecidas pelos nomes de _realismo e _idealismo. Indiquemos aqui unicamente que o que é característico de cada uma dessas posições é a insistência em tomar um ponto de partida no objecto ou no sujeito. Mesmo assim, não é fácil explicar o significado próprio de _realismo e de _idealismo, em virtude dos muitos sentidos que adquirem dentro destas posições os termos _objecto e _sujeito. Assim, no que diz respeito ao _sujeito, a natureza da posição adoptada depende, em grande parte de se se entende o sujeito em questão como sujeito psicológico, como sujeito transcendental no sentido kantiano, como sujeito metafísico.

FORMAS DO CONHECIMENTO: Já nos referimos ao conhecimento como conhecimento sensível e como conhecimento inteligível. Em muitos casos, admite-se que ambas as formas de conhecimento são intuitivas, mas, por vezes, propõe-se que o conhecimento intuitivo é distinto de todas as demais formas de conhecimento. Isso acontece especialmente quando se entende a intuição como um acesso à realidade absoluta.

Particularmente significativa foi a classificação das formas de conhecimento proposta por Nicolau de Cusa. Cusa distinguiu quatro graus de conhecimento: os sentidos que proporcionam imagens confusas e incoerentes; a razão que as diversifica e ordena; o intelecto ou razão

especulativa, que as unifica; e a contemplação intuitiva, que, ao levar a alma à presença de Deus, alcança o conhecimento da unidade dos contrários.

Outras formas de conhecimento de que se falou muitas vezes são o conhecimento _a _priori e o conhecimento _a _posteriori. Finalmente, podem distinguir-se formas de conhecimento de acordo com divisões introduzidas na própria realidade e no modo de a considerar. Propôs-se neste sentido, uma divisão entre o conhecimento da Natureza e o conhecimento do espírito. Rickert e Wildenband insistiram com particular ênfase nessa distinção, que hoje não é aceite por todos os epistemólogos. De qualquer modo, há que destacar que o problema das formas de conhecimento está neste caso relacionado com o problema da classificação dos saberes.

CONSCIÊNCIA—O termo "consciência" tem, em português, pelo menos dois sentidos, descoberta ou reconhecimento de algo, quer de algo exterior, como um objecto, uma realidade, uma situação, etc, quer de algo interior, como as modificações sofridas pelo próprio eu; conhecimento do bem e do mal. O sentido segundo expressa-se mais propriamente por meio da expressão consciência moral, pelo que reservamos um artigo especial a este último conceito. Neste artigo, referir-nos-emos apenas ao sentido primeiro. O sentido primeiro pode desdobrar-se noutros sentidos: o psicológico, o epistemológico ou gnoseológico, e o metafísico. Em sentido psicológico, a consciência é a percepção do eu por si mesmo, que por vezes também se chama apercepção. Em sentido epistemológico, a consciência é primeiramente o sujeito do conhecimento, falando-se então da relação consciência-objecto consciente como se equivalesse à relação sujeito-objecto. Em sentido metafísico, chama-se muitas vezes à consciência o Eu. Trata-se, umas vezes de uma hipótese da consciência psicológica ou gnoseológica e, outras vezes, de uma realidade que se supõe prévia a qualquer esfera psicológica ou gnoseológica.

No decurso da história da filosofia, houve muitas vezes confusões entre o sentido mencionado. A única coisa que parece comum a estes três sentidos é o carácter supostamente unificado e unificante da consciência.

Dentro de cada um destes sentidos, e especialmente dentro dos dois primeiros, estabeleceram-se várias distinções. Falou-se, por exemplo, de consciência sensitiva e intelectiva, de consciência directa e de consciência reflexa, de consciência não intencional e de consciência intencional. Esta última divisão é, a nosso ver, fundamental. Com efeito, quase todas as concepções da consciência na história da filosofia podem classificar-se nos que admitem a intencionalidade e nos que a negam ou simplesmente não a supõem. Os filósofos que se inclinaram a conceber a consciência como uma _coisa entre as _coisas negaram a intencionalidade ou não a tiveram em conta. A consciência é então descrita como uma _faculdade com certas características únicas. Em contrapartida, aqueles que propenderam para não considerar a consciência como uma _coisa—nem sequer como uma _coisa _reflecionante—afirmaram ou supuseram, de algum modo, a intencionalidade da consciência. A consciência é então descrita como uma função ou conjunto de funções, como um foco de actividades ou, melhor dizendo, como um conjunto de actos orientados para algo: aquilo de que a consciência está consciente.

Muitos filósofos gregos inclinaram-se para uma concepção não intencional e _coisista da consciência. Muitos filósofos cristãos sublinharam o carácter intencional da consciência. Muitos filósofos modernos, como por exemplo, Descartes, inclinaram-se para uma concepção de natureza intencional e intimista.

Kant estabeleceu uma distinção entre a consciência empírica (psicológica) e a consciência transcendental (gnoseológica) CRÍTICA DA RAZÃO PURA. A primeira pertence ao mundo

fenoménico; a sua unidade só pode ser proporcionada pelas sínteses levadas a cabo mediante as intuições do espaço e do tempo e dos conceitos do entendimento. A segunda é a possibilidade da unificação de qualquer consciência empírica e, portanto, da sua identidade—e, em última análise, -- a possibilidade de todo o conhecimento. Logo que exclui a noção de coisa em si, a consciência pura (sensível) kantiana passou de ser princípio de unificação de um material empírico dado (embora não organizado) a princípio de realidade. isso aconteceu com os idealistas pós-kantianos. Em Fichte e Hegel, temos uma passagem da ideia de consciência transcendental (gnoseológica) para a ideia de consciência METAFÍSICA. Fichte faz da consciência o fundamento da experiência total e identifica-a com o Eu que se estabelece a si mesmo. Hegel descreve os graus ou figuras da consciência num processo dialéctico no decurso do qual o desenvolvimento da consciência se identifica com o desenvolvimento da realidade. Embora na FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO a consciência apareça como o primeiro estádio, a autoconsciência como o segundo e o espírito, enquanto livre e concreto, como o terceiro (desenvolvendo-se em razão, espírito e religião, e culminando no saber absoluto), pode conceber-se a consciência como a “totalidade dos seus momentos”, e os momentos da noção do saber puro “tomam a forma de figuras ou modos da consciência”. Em Hegel, a consciência abrange, pois, a realidade que se desenvolve a si mesma, transcendendo-se a si mesma e superando-se continuamente a si mesma.

A maior atenção prestada depois do idealismo à psicologia e à irrupção do positivismo deram ao termo _consciência um significado mais propriamente psicológico girando, desde então, a discussão em torno do carácter activo ou passivo, dependente ou independente, actual ou substancial, da consciência. Cada uma destas concepções representa, por sua vez, um novo tipo de psicologia, combinando-se, por outro lado, a noção de actividade com as de independência e substancialidade, ou a de passividade com a de actualidade e dependência.

Husserl discute, nas INVESTIGAÇÕES L GICAS, a significação da consciência entendida como: 1: a total consistência fenomenológica real do eu empírico, como o entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade do seu curso; 2: como percepção interna das vivências psíquicas próprias, e 3: como nome colectivo para todas as espécies de _actos _psíquicos ou “vivências intencionais”, dando a maior amplitude à discussão da consciência como vivência intencional. Através das fases ulteriores da fenomenologia, a concepção husserliana da consciência sofre várias modificações, pois a mera síntese vivencial converte-se num ponto de referência e, finalmente, num eu puro cujo fundamento é constituído pela totalidade e pela historicidade. Desta maneira, e particularmente ao distinguir os diversos modos da consciência, Husserl chega a uma concepção da mesma de ascendência cartesiana. Partindo também de Husserl, Jean Paul Sartre insistiu no carácter intencional da consciência, na impossibilidade de a definir por meio de categorias pertencentes às _coisas. Sendo a consciência um “dirigir-se a”, a sua relação com a _realidade não é a relação que existe entre uma _natureza e outra _natureza. por isso, pode haver consciência do ausente ou até do _inexistente. E por isso para compreender a relação entre a consciência e as coisas (existentes ou não existentes, presentes ou ausentes), há que excluir toda a ideia de relação causal. Não havendo, segundo Sartre, a relação causal, a consciência pode, pois, apresentar-se como liberdade. Independentemente de Husserl, mas numa direcção análoga, Dilthey e Bergson coincidem na noção de consciência em vários pontos importantes. O eu puro de Husserl, que tem tempo e história, corresponde, em parte, ao conceito diltheyano da consciência como historicidade e totalidade, tal como ao conceito bergsoniano de memória pura, da duração pura e da pura qualidade. Em contrapartida, alguns filósofos de tendência fenomenista e empirista radical acabaram por dissolver a noção de consciência. Todavia, em

muitos autores naturalistas do século XVII, a consciência sem ser negada, estava inteiramente subordinada à realidade—isto é, à natureza. Marx afirmou que a realidade determina a consciência e não o contrário. Embora seja possível encontrar no marxismo certa tendência para identificar—pelo menos no campo histórico—a realidade social com a consciência dessa realidade, muitos autores marxistas (por exemplo Lenine) defenderam uma teoria do conhecimento _fotográfico, segundo a qual a consciência se limita a reflectir o real.

CONSCIêNCIA MORAL—Esta consciência distingue-se da consciência em sentido psicológico, em sentido epistemológico ou em sentido gnoseológico, e em sentido metafísico, a que nos referimos no artigo anterior. O sentido da expressão "consciência moral" popularizou-se nas frases "apelo à consciência", "voz da consciência", etc. Mas, no seu sentido mais comum, a consciência moral aparece como algo demasiado simples. Os filósofos investigaram, com efeito, em que sentido se pode falar de uma voz da consciência e, sobretudo, qual é—se é que existe, a origem dessa _voz.

Adoptaremos aqui uma classificação que se apoia antes nas concepções das origens da consciência moral. Encontramos as seguintes: 1: a consciência moral pode ser concebida como inata. Supõe-se neste caso, pelo mero facto de existirem, todos os homens têm uma consciência moral. O que pode entender-se em dois sentidos. a: a consciência moral é algo que se tem sempre efectivamente; b: a consciência moral é algo que se tem a possibilidade de se possuir sempre que se suscite para isso uma sensibilidade moral adequada.

2: a consciência moral pode ser concebida como adquirida. Pode considerar-se que se adquire por educação das potências morais íntimas no homem, i neste caso esta posição aproxima-se da última mencionada, ou pode supor-se que se adquire no decurso da história, da evolução natural, das relações sociais, etc. Uma consequência desta teoria é a de que a consciência moral não só pode surgir ou pode não surgir no homem, mas também a de que o seu _conteúdo depende por sua vez do conteúdo natural, histórico, social, etc. As teorias naturalistas, historicistas, social-históricas, sociais, etc, entram dentro deste grupo.

3: a origem da consciência moral pode ser atribuída a uma entidade divina. A moral resultante é então heterónoma ou, mais propriamente teónoma.

4: a origem da consciência moral pode atribuir-se a uma fonte humana. Por sua vez, essa fonte humana pode conceber-se como natural, histórica ou social, e assim esta posição combina-se com a dois. Também pode considerar-se que esta fonte é _individual ou _social.

5: o fundo donde procede uma consciência moral pode ser _racional ou _irracional. Estas duas posições combinam-se frequentemente com quaisquer outras das atrás mencionadas.

6: o fundo donde procede a consciência moral pode ser pessoal ou impessoal. 7: finalmente, o fundo donde procede a consciência moral pode ser autêntico ou inautêntico. Se se dá o primeiro, podem admitir-se muitas das concepções anteriores. Se se dá o segundo, as concepções usualmente admitidas são as da sua origem natural e puramente social. A consciência moral é então desmascarada como um sentido que o homem adquiriu em virtude de certas conveniências sociais ou de certos processos naturais e que pode desaparecer logo que essas conveniências deixem de vigorar.

CONSEQUENTE—Em geral os escolásticos consideraram a consequência como uma proposição condicional ou uma proposição hipotética composta, pelo menos, por dois

enunciados unidos condicionalmente, de tal maneira que, se se diz verdadeira quanto o antecedente implica o consequente, isto é, quando do antecedente pode considerar-se o consequente. Uma vez elaborada a doutrina das consequências, proporciona um conjunto muito complexo de regras que governam as inferências válidas ou por meio das quais podem executar-se tais inferências. Exemplos de regras consequenciais são: “do verdadeiro nunca se segue o falso”, “uma proposição conjuntiva implica qualquer dos seus componentes”, “uma proposição disjuntiva é implicada por qualquer dos seus componentes”. Os escolásticos dedicaram grande atenção à classificação dos tipos de consequências. Podem ser _fácticas ou _simples, _formais ou _materiais, etc. Sobretudo é importante a distinção entre consequência formal e material. Consequência formal é aquela que vale para todos os termos segundo a disposição e forma dos mesmos, isto é, a que vale para todos os termos desde que retenham a mesma forma. Consequência material é aquela na qual não se cumpre essa validade, isto é, aquela que não vale para todos os termos, retendo embora a mesma forma. Em suma, a consequência formal é logicamente válida por si mesma sem depender de nada mais que da disposição dos termos. Logicamente falando, as regras consequenciais mais importantes são as que se referem a consequências formais, pois a validade lógica de uma consequência material depende da possibilidade em a inserir dentro de uma consequência formal.

CONSISTÊNCIA—Em filosofia costuma usar-se este termo em dois sentidos principais: 1: em expressões metafísicas em que se descreve a completa subsistência de uma realidade e se descreve essa subsistência em termos de “real consistente”. Deste ponto de vista, costuma dizer-se que só realidades tais como o Absoluto e o Incondicionado são verdadeiramente consistentes. Este uso de “consistência” é vago e pouco recomendável. 2: em expressões, habitualmente metafísicas, em que se equipara a consistência com a essência. Assim, declara-se que a essência de algo é aquilo em que este algo _consiste. A consistência contrapõe-se, neste caso, à existência. Seja como for, os significados de _essência e de _consistência não se sobrepõem exactamente; enquanto _essência corresponde ao uso tradicional, _consistência, está mais próxima de outros tipos de essência, entre os quais se deve mencionar a essência no sentido da fenomenologia.

CONSTITUIÇÃO E CONSTITUTIVO—O vocábulo “constituição” tem significados muito diferentes que, embora centrados na acção de fundar, oscilam entre a criação e a simples ordenação dos dados. Isto acontece sobretudo quando o acto de constituir e o carácter constitutivo se referem a certas formas de relação entre o entendimento e o objecto apreendido por este. Kant chama, por exemplo, constitutivos aos conceitos puros do entendimento ou categorias porquanto _constituem “fundam, estabelecem” o objecto do conhecimento; a função das categorias é, portanto, a de fazer do dado algo constituído “disposto, ordenado” em objecto de conhecimento em virtude do que nele é estabelecido. Em contrapartida, as ideias—em sentido kantiano—são reguladoras; não constituem o mencionado objecto por funcionar no vazio, mas são directrizes mediante as quais pode prosseguir-se até ao infinito a investigação. As categorias estão situadas entre as _intuições e as _ideias; as primeiras são necessárias ao conhecimento; porque são sua condição; as segundas não facilitam o conhecimento, porquanto não são leis da realidade, mas permitem que o conhecimento possa apresentar os seus problemas e solucioná-los dentro dos limites traçados pelo uso regulador. Esta significação primeiramente gnoseológica, da constituição levanta problemas de tal índole que, a partir de Kant especialmente dentro do chamado idealismo pós-kantiano, a questão torna-se decididamente

METAFÍSICA. Com efeito, na medida em que prime o construtivismo do eu transcendental e em que se acentue, como em Fichte, o primado do estabelecido sobre o dado, o constituir não será já só o estabelecer o objecto enquanto objecto. Neste sentido, podemos dizer que o construtivismo idealista fez aproximar a constituição da criação. O problema da constituição e do constitutivo converteu-se desde então num problema capital para muitas correntes filosóficas, mesmo para aquelas que rejeitaram explicitamente as bases construtivas do idealismo. Por exemplo, as investigações de Husserl têm em conta a questão do significado do estabelecido do objecto na consciência e, por conseguinte, destacam o problema levantado pela constituição da realidade. E isso a tal ponto que o livro segundo das IDEIAS é consagrado uma série de "investigações fenomenológicas para a constituição", no decurso das quais se procede a uma descrição da constituição da natureza material, da natureza animal, da realidade anímica através do corpo, da realidade anímica na empatia e do mundo espiritual. O problema da constituição foi examinado também—embora num sentido predominantemente epistemológico—nos debates em torno do primado do constitutivo ou do regulador que tiveram lugar, explícita ou implicitamente, em várias correntes filosóficas contemporâneas, desde as neokantianas às pragmatistas, dando assim origem a duas opiniões opostas: o realismo metafísico- gnoseológico da constituição e o nominalismo quase radical da pura regulação e convenção.

CONTINGÊNCIA—Na linguagem de Aristóteles, o contingente opõe- se ao necessário. A expressão "é contingente que p" (onde p representa uma proposição) é considerada em lógica como uma das expressões modais a que nos referimos com mais pormenor no artigo _modalidade. É discutível o sentido de "é contingente". Uns consideram que "é contingente que p" é o mesmo que "é possível que p"; outros pensam que "é contingente que p" equivale à conjunção: "é possível que p" e "é possível que não p". Na literatura lógica clássica, define-se frequentemente a contingência como a possibilidade de que algo seja e a possibilidade que algo não seja. Se o termo _algo se refere a uma proposição, a definição corresponde efectivamente à lógica. Se _algo designa um objecto, corresponde à ontologia.

As definições medievais de _contingência podem resumir-se na tese de S. Tomás, segundo o qual o contingente é aquilo que pode ser e não ser. Nesse sentido, o ser contingente opõe-se ao ser necessário. Metafisicamente, o ser contingente foi considerado como aquele que não é em si, mas por outro. estas definições levantaram outra espécie de problemas, especialmente relativos à relação entre o Criador e o criado.

Os exemplos citados não foram totalmente abandonados na filosofia moderna, e alguns filósofos, como Leibniz, prestaram-lhe considerável atenção. Assim, a conhecida distinção entre verdades de razão e verdades de facto pode equiparar-se a uma distinção entre o necessário e o contingente.

CONTÍNUO—Segundo aristóteles, algo é sucessivo de algo quando se encontra depois dele, em algum aspecto, sem que haja mais nada da mesma classe no meio. Quando se trata de coisas, o facto de estar uma a seguir à outra produz a continuidade, o ser contínuo ou contacto. Duas coisas estão em contacto quando os seus limites exteriores coincidem no mesmo lugar. Quando há contacto, há contiguidade, mas não ao contrário (como acontece com os números que são contíguos, mas não estão em contacto). A contiguidade é uma espécie de que a continuidade é um género. Duas coisas são contínuas quando os seus limites são idênticos, ao contrário de duas coisas contíguas, cujos limites estão juntos. Noutro lugar, Aristóteles define o contínuo como

aquela grandeza cujas partes estão unidas num todo por limites comuns. Aristóteles distingue entre vários conceitos: o ser sucessivo, o ser contínuo, o ser contíguo, o facto de se tocar, mas ao mesmo tempo tenta examinar quais as relações existentes entre esses conceitos. Os escolásticos que se inspiraram grandemente em Aristóteles, e em particular S. Tomás, estudaram também estes conceitos com a intenção de analisar o seu significado e os diversos modos do seu significado.

Houve na história aquilo a que poderia chamar-se o debate entre os _continuistas e os _discontinuistas, isto é, entre os que consideram que a realidade—a realidade física primeiramente, mas também qualquer realidade como tal—é contínua ou descontínua. No decurso deste debate apresentaram-se, além disso, muitas opiniões sobre a natureza da continuidade. Desde tempos antigos, o problema do contínuo está essencialmente ligado ao problema da compreensão racional do real, e especialmente do pleno, e por esse motivo apresentou já desde os começos da reflexão filosófica algumas graves dificuldades. As mais conhecidas são as expressas nos paradoxos de Zenão de Eleia. A infinita divisibilidade do espaço requer a anulação do movimento e da extensão. Demócrito tentou encontrar uma solução postulando a existência de entes individuais, onde a racionalidade não penetrava. É célebre a solução de Aristóteles: consiste em mediatizar nesta dificuldade com as noções da potência e do acto, as quais solucionam o problema ao permitirem que um ser possa ser divisível em potência e indivisível em acto sem ter que afirmar univocamente a sua absoluta divisibilidade ou indivisibilidade. Contudo, pode dizer-se que, à excepção de Demócrito e de algumas correntes _pluralistas, o pensamento antigo se inclina quase inteiramente para a afirmação do contínuo.

Também se inclinava a favor do contínuo o pensamento medieval, embora neste se insiram concepções que tendem pelo menos para o descontinuismo de tipo dinâmico. Pois em nenhum momento pode prescindir-se , quando se ataca o problema do contínuo, da questão das partes. A definição aristotélica menciona-a, explicitamente. O mesmo acontece na definição de s. Tomás, que assinala que é contínuo o ente no qual estão contidas muitas partes numa, e se mantêm simultaneamente. Contudo, já desde tempos antigos se suspeitava de que o problema do contínuo oferecia um aspecto distinto consoante se aplicasse à matéria ou ao espírito. E o que oferecia, desde logo, dificuldades era a continuidade primeira, pois, devido à perfeita simplicidade atribuída ao espiritual, podia supor-se que este era a extrema concentração de toda a continuidade. No caso da matéria, em contrapartida, a dificuldade aumentou quando na época moderna voltaram a formular-se todas as questões de fundo acerca da sua constituição. Descartes defendia uma concepção da matéria contínua e identificava-a com o espaço. Contudo, isso não significava negar um dinamismo no fundo do material. Dinamismo manifestado na elasticidade. A física cartesiana e a teoria dos _turvelinhos estão estreitamente ligadas ao problema da continuidade e constituem uma das tentativas para o solucionar. Mais fundamental, todavia, é a ideia da continuidade em Leibniz, o qual converte aquilo a que chama o _princípio _de _continuidade ou também a _lei _da _continuidade num dos princípios ou leis fundamentais do universo. Esta lei de continuidade exige que "quando as determinações essenciais de um ser se aproximam das de outro, todas as propriedades do primeiro devem, consequentemente, aproximar-se também das do segundo". A lei eM questão permite compreender que as diferenças que observamos entre dois seres (por exemplo, entre a semente e o fruto, ou entre diversas formas geométricas, tais como a parábola, a elipse e a hipérbole) são diferenças meramente externas. Com efeito, logo que descobrimos classes de seres intermédias que se introduzem entre as diversas diferenças notamos que podemos ir _enchendo os vazios aparentes, de tal modo que chega um momento em que vemos com perfeita clareza que um ser leva

_continuamente ao outro. O princípio de continuidade garante a ordem e a regularidade na Natureza, e é ao mesmo tempo a expressão dessa ordem e regularidade. O poder da matemática radica no facto de ser capaz de expressar a continuidade da Natureza; a geometria é a ciência do contínuo, e "para que haja regularidade e ordem na natureza, o físico deve estar em constante harmonia com o geométrico". Mas Leibniz não se limitou a reiterar a ideia de continuidade, mas afirmou que pode descobrir-se a lei do contínuo. E, em última análise, poderia descobrir-se uma lei que seria a lei da realidade inteira e que, por agora, só podemos expressar assinalando a sua existência no princípio universal de continuidade. Esta ideia não foi, contudo, aceite por todos os filósofos; muitos pensaram que parece impossível escapar às ANTINOMIAS que Zenão de Eleia pôs em relevo pela primeira vez. Assim, Kant tratou o problema do contínuo dentro da segunda antinomia na CRÍTICA DA RAZÃO PURA. A tese afirma a impossibilidade de uma divisibilidade infinita, pois, de contrário, o ser dissolver-se-ia no nada. A antítese defende a infinita divisibilidade de uma parte, pois, de contrário, não haveria extensão. Ora, a antinomia deve-se, segundo Kant, a que, na tese, o espaço é considerado como algo em si, e, na antítese, como algo fenoménico. Assim, parece ter-se descoberto a origem da dificuldade. Mas ao mesmo tempo a solução baseia-se num suposto que não é forçoso aceitar, e que nem sequer é plausível: a divisão do _real em _fenómeno e númeno. Suprimido o suposto, volta a introduzir-se o problema tradicional. Visto isso , alguns pensadores consideraram que não tem solução ou que só a tem adoptando—por convenção ou por convicção—alguma posição da física última. É difícil separar o problema filosófico do contínuo dos problemas levantados pela noção de continuidade na física e na matemática, e esta última noção foi insistentemente explicada por físicos e matemáticos, durante os últimos séculos.

CONTRADIÇÃO—Esta noção é estudada tradicionalmente sob a forma de um princípio: o chamado princípio de _contradição (e que, mais propriamente, deveria qualificar-se de princípio de não contradição). Muitas vezes esse princípio é considerado como um princípio ontológico, e enuncia-se então do seguinte modo: "é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto? outras vezes, é considerado como um princípio lógico (num sentido amplo deste termo), e enuncia-se então do seguinte modo:"não ao mesmo tempo p e não p", donde p é símbolo de um enunciado declarativo.

Alguns autores sugeriram que há também um sentido psicológico do princípio, o qual se enunciaria assim: "não é possível pensar ao mesmo tempo p e não p" (se o conteúdo do pensar for lógico). ou assim: "não é possível pensar que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto"(se o conteúdo do pensar for ontológico). Nós consideramos que deve eliminar-se o sentido psicológico; a impossibilidade de pensar algo é um facto e não um princípio. Teria mais justificação considerar o princípio do ponto de vista epistemológico, enquanto lei _mental, _subjectiva ou _transcendental que confirmasse todos os nossos juízos sobre a experiência, mas pensamos que isso equivaleria a introduzir supostos que não são necessários numa análise primária no significado e no sentido fundamental do princípio. Notamos que a expressão "ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto", mencionada quando nos referimos ao sentido ontológico do termo, é absolutamente necessária para que o princípio seja válido; se ausência de semelhante restrição abre o flanco a objecções fáceis contra o mesmo.

As discussões em torno do princípio de contradição diferiram consoante se tenha acentuado o aspecto ontológico (e principalmente metafísico) e o aspecto lógico e metalógico.

Quando predominou o lado ontológico, procurou-se sobretudo afirmar o princípio como expressão de uma estrutura constitutiva do real, ou então negá-lo por se supor que a própria

realidade e é _contraditória ou que, no processo dialéctico da sua evolução, a realidade _supera, _transcende ou "vai mais além" do princípio de contradição. Típica a este respeito é a posição de Hegel ao fazer da contradição uma das bases do movimento interno da realidade, mesmo quando deve ter-se em conta que, na maior parte dos casos, os exemplos dados pelo filósofo não se referem a realidades contraditórias, mas contrárias. Quando predominou o lado lógico e metalógico, em contrapartida, procurou-se sobretudo saber se o princípio deve ser considerado como um axioma evidente por si mesmo ou então como uma convenção da nossa linguagem que nos permite falar acerca da realidade.

Apoiando.-se, por um lado, em Hegel e, por outro, no exame da realidade social e histórica, (e na acção a desenvolver nessa realidade), Marx propôs uma dialéctica na qual o princípio ou lei de contradição ficava desbancado. Mais sistematicamente, Engels formulou duas das três "grandes leis dialécticas". "a lei da negação da negação" e a "lei da coincidência dos opostos".

CONVERSÃO—Dos muitos sentidos em que se usa a noção de conversão, em filosofia, vamos destacar especialmente dois: o lógico e o metafísico.

1: Na lógica clássica, a conversão é um modo de inversão de proposições, de tal maneira que, sem alterar a verdade de uma proposição dada "s é p", possa colocar-se _s em lugar de _p ou _p no lugar de _s. admitiram-se a este respeito três modos principais de conversão. a: a conversão simples, na qual sujeito e predicado conservam a quantidade ou a extensão; b: a conversão por acidente, na qual se conserva apenas a extensão; c: a conversão por contraposição, na qual sujeito e predicado se convertem por meio das anteposições da negativa a cada um dos termos invertidos. Os lógicos estabeleceram várias regras para a conversão, baseadas na conversão de um termo, enquanto sujeito, com a mesma extensão que esse termo tinha como predicado. Quando não se cumpre esta condição, surgem sofismas. Assim, por exemplo, é admissível a conversão de "nenhum animal é racional" em "nenhum ser racional é animal", mas não o é a conversão de "todos os homens bondosos falam com franqueza" em "todos os que falam com franqueza são bondosos".

2: em sentido metafísico, pode entender-se a noção de conversão como contraposta à noção de processo; é o sentido mais corrente entre os neoplatónicos, e, particularmente, em Plotino. Segundo Plotino, o Uno não é o único, porque funda precisamente a diversidade, aquilo que dele emana como podem emanar do real a sombra e o reflexo, os seres cuja forma de existência não é eterna permanência no alto, recolhendo no seu ser toda a existência, mas a queda, distensão da primitiva, perfeita e originária tensão da realidade suma. Pois o Sumo vive, por assim dizer, em absoluta e completa tensão, recolhendo com ele a restante realidade. O duplo movimento de processão e conversão, de desenvolvimento, é a consequência dessa posição de toda a realidade a partir do momento em que se apresenta a Unidade suprema e, no pólo oposto, o Nada: a perfeição gera, pela sua própria natureza, o semelhante, a cópia e o reflexo, que subsistem graças ao facto de estarem contemplativamente voltados para o seu modelo originário. Noutro sentido, usa-se em METAFÍSICA a noção de conversão ao referir-se à convertibilidade mútua dos transcendentes.

CORPO—O conceito de corpo foi tratado de diversos pontos de vista, mas, na maior parte dos casos, referiram-se ao que aparece como um modo da extensão. Para Aristóteles, o corpo é uma realidade delimitada por uma superfície; o corpo tem, pois, efectivamente extensão: é um espaço e, na medida em que for algo, uma substância. As discussões em torno da noção de corpo, na

antiguidade, referiram-se quase sempre à penetração ou não penetração do corpo por uma forma: enquanto Aristóteles se inclina a supor que há inevitavelmente em toda a corporidade uma formação, algumas correntes platónicas e pitagóricas tendem, em contrapartida, a considerar o corpo como o sepulcro da alma e, por conseguinte, a alma não está nele como um elemento informador, mas como um prisioneiro. A possível inteligibilidade ou espiritualidade do corpo acentua-se além disso, dentro do cristianismo.

Na época moderna, trataram-se os problemas do corpo quando se tratou das questões relativas à matéria como objecto da ciência física e à extensão como problema simultaneamente físico e METAFÍSICA.. Para Descartes, o corpo é, em última análise, espaço cheio (pois não existe o vazio) é _coisa _extensa que se caracteriza pela simultaneidade do movimento das suas partes. A característica geometrização das propriedades corporais mantém-se também em Espinosa. O corpo é, para ele, uma quantidade de três dimensões que toma uma figura, isto é, um modo da extensão.

Leibniz, em contrapartida, concebe o corpo físico como um conjunto ou soma de mónadas, donde o corpo físico é a manifestação do corpo inteligível. O dinamismo e a teoria do ímpeto que reside no interior do corpo pode conduzir quer a uma renovação da doutrina do corpo inteligível, quer à suposição de que o próprio corpo possui um poder activo, uma faculdade, uma força. Kant separou, em contrapartida, o corpo em fenoménico e dinâmico. O desenvolvimento das suas ideias levou-o a um primado não explicitamente declarado do corpo enquanto dinâmico-inteligível sobre o corpo como pura extensão fenoménica. Desde então, a concepção do corpo depende da maior ou menor importância dada ao aspecto _interno do real. Enquanto nas tendências que tentaram reduzir toda a realidade ao _exterior se se concebeu o corpo como pura extensão mecânica ou como algo que possui por si mesmo uma força ou potência activa, nas tendências que reconheceram a existência de uma realidade _interior e até supuseram que tal realidade era a primeira, o corpo apareceu como uma _resistência oposta à vontade do seu íntimo. As questões relativas à natureza do corpo voltaram a levantar, portanto, todos os problemas relativos à natureza da matéria e do espaço e, assim, à natureza em última análise METAFÍSICA do real. Isso aconteceu em várias tendências recentes da filosofia que se ocuparam muito em particular do problema do corpo sob a influência da fenomenologia de Husserl. Jean paul Sartre elaborou uma minuciosa fenomenologia do corpo enquanto “o que o meu corpo é para mim” contrariamente à objectividade e à alterabilidade, em princípio, de qualquer corpo como tal. O corpo aparece sob três dimensões ontológicas, na primeira, trata-se de “um corpo para mim”, de uma forma de ser que permite enunciar “eu existo o meu corpo”. Na segunda dimensão, o corpo é para outro (ou então o outro é para o meu corpo); trata-se, então, de uma corporeidade radicalmente diferente da do meu corpo ou para mim. Neste caso, pode dizer-se que “o meu corpo é utilizado e conhecido por outro”. “mas enquanto eu sou para outro, o outro revela-se-me como um sujeito para o qual sou objecto. Então eu existo para mim como conhecido pelo outro, em particular na sua própria factuidade. Eu existo para mim como conhecido por outro sob forma de corpo”. É essa a terceira dimensão ontológica do corpo dentro da fenomenologia ontológica do ser para outro e da existência dessa _alteridade.

CRENÇA—O problema da natureza da crença suscitou, no decurso da história, múltiplas dificuldades. Por um lado, identificou-se a crença com a fé, i opôs-se ao saber. Por outro lado, defendeu CRENÇA se que todo o saber e, em geral, toda a afirmação tem na sua base uma crença. É óbvio que, em cada caso, se entendeu por _crença uma realidade diferente. As

distinções estabelecidas parecem querer situar o problema da crença distinguindo-a não só da fé, mas também da ciência e da opinião. Na medida em que se aproxime da fé, a crença designará sempre uma confiança manifestada num assentimento subjectivo, mas não inteiramente baseada nele. Com efeito, no que se refere pelo menos à ideia de crença dentro do cristianismo, torna-se incompreensível se não se unir a ela a realidade do testemunho e, precisamente, de um testemunho que tem a autoridade suficiente para testemunhar. Em contrapartida, na medida em que se afaste da fé estrita, a crença gravitará sempre mais para o lado do assentimento subjectivo e eliminará toda a transcendência que é indispensável para a constituição da fé. No sentido mais subjectivo da expressão, a crença aparecerá, portanto, como algo oposto também oposto ao saber e, em certa medida, à opinião, mas ao mesmo tempo como algo que pode fundamentar, pelo menos de um modo imanente, todo o saber. Há que distinguir entre a crença como algo que transcende os actos mediante os quais se efectua o seu assentimento e a crença como um acto imanente, embora dirigido para um objecto. Dentro desta última acepção, convém distinguir entre a crença como um acto por meio do qual um sujeito de conhecimento efectua uma asserção, e um acto limitado à esfera das operações psíquicas, principalmente voluntária. E dentro desta última significação, pode estabelecer-se uma distinção entre três sentidos da palavra 1: adesão a uma ideia, isto é, persuasão de que a ideia é verdadeira. todo o juízo propõe então algo a título de verdade. 2: oposição a certeza passional, como o corpo das crenças religiosas, metafísicas, morais, políticas; portanto, assentimento completo, com exclusão de dúvida. 3: simples probabilidade, como na expressão "creio que vai chover".

CRIAÇÃO—O termo _criação pode entender-se, filosoficamente, em quatro sentidos: 1: produção humana de algo a partir de alguma realidade preexistente, mas de tal forma que o produzido não esteja necessariamente nessa realidade; 2: produção natural de algo a partir de algo preexistente, mas sem que o efeito esteja excluído na causa, ou sem que haja estrita necessidade de tal efeito; 3: produção divina de algo a partir de uma realidade preexistente, resultando uma ordem ou um cosmos de um caos anterior. 4: produção divina de algo a partir do nada.

O sentido 1 é o que se dá usualmente à produção humana de bens culturais, e muito em particular à produção ou criação artística. O sentido 2 foi usado especialmente por autores que deram certas interpretações à evolução do mundo e especialmente das espécies biológicas. É o que acontece com a noção de _evolução _criadora, Bergson.

O sentido 3 é o que se dá à criação quando se interpreta sob a forma de um demiurgo de tipo platónico. Também se pode incluir neste sentido a noção de emanação, mas então há que introduzir modificações substanciais. Quanto ao sentido 4, é o que foi considerado mais próprio da tradição hebraico-cristã.

A criação no sentido de uma produção original de algo, mas à base de alguma realidade preexistente, foi amplamente tratada pelos gregos. Estes não podiam admitir nem conceber outra forma de criação. A essa produção chamaram os gregos _poesia, obra, produção. Podia ter lugar sob diversas formas e em diversas realidades. Quando a produção tinha lugar no pensamento, deparavam-se-lhe certas dificuldades: produzir um pensamento não parece ser a mesma coisa que produzir um objecto. Contudo, os gregos procuraram entender um modo de produção a partir do outro. Uns epicuristas em parte estóicos— procuraram explicar a produção do pensamento por analogia com a produção de _coisas. Outros—principalmente os neoplatónicos—seguiram o caminho inverso. Esta última concepção estendeu-se rapidamente no final do mundo antigo, a tal ponto que, por vezes, foi considerada a tipicamente helénica. Basta

notar que o pensamento grego, particularmente na sua última época, realizou muitos esforços para explicar a produção metafisicamente, mas sem chegar nunca à ideia hebraico-cristã de criação a partir do nada. Esta última ideia não é, em absoluto, tributária do pensamento grego, embora se tenha depois utilizado amplamente este com o fim da explicitar. Em contrapartida, na tradição hebraico-cristã, é central a ideia de criação como criação do nada. Já está expressa em parte nas Escrituras. A noção de criação, tal como foi proposta dentro do judaísmo e tal como atingiu a maturidade intelectual dentro do mundo cristão, admite uma causalidade eficiente de natureza absoluta e divina.

O modo de criação por produção aparece como próprio e exclusivo de um agente que, em vez de extrair de si uma substância parecida e, ao mesmo tempo, separada, ou em vez de fazer emergir de si um modo de ser novo e distinto, leva fora de si à existência algo não preexistente. S. Tomás frisou que o nada do qual se extrai o algo que se leva a existência (e, certamente, o extrair é aqui apenas uma metáfora) não é compreensível por analogia com nenhuma das realidades que podem servir para entender uma produção não criadora; não é, com efeito, uma matéria, mas também não é um instrumento e menos ainda uma causa. Por isso diz S. Tomás que, na criação a partir do nada, o _do expressa unicamente ordem de sucessão e não causa material. Além disso, só assim se pode admitir a ideia de criação contínua, que foi afirmada pela maior parte dos filósofos cristãos, desde S. Tomás a Descartes e Leibniz.. Segundo este último, a criatura depende continuamente da criação divina de modo que não continuaria a existir se Deus não continuasse a operar (TEODICEIA). S. Tomás defendia já que a conversão das coisas por Deus não se efectua mediante nenhuma nova acção, mas pela continuação da acção que dá o ser (SUMA TEOL GICA). E Descartes proclamava (MEDITAÇÕES METAS) a momentaneidade essencial de cada instante do tempo e do mundo, defendidos sempre pela incessante operação divina.

Se voltarmos ao problema da compreensão intelectual da criação paralelamente à clássica oposição entre o “do nada não surge nada” e o “do nada surge todo o ente enquanto ente”, encontramos várias opiniões, que vamos compendiar nas seguintes posições: 1: a daqueles que, ao verificarem a impossibilidade de um tratamento conceptual da questão a:, a relegaram para um artigo de fé (cisão do saber e da criação); b: a negaram formalmente como incompatível com o saber racional ou empírico (eliminação da criação pelo saber); ou c: a consideraram como uma questão METAFÍSICA que a razão não pode solucionar, mas que nunca deixará de aguçar o espírito humano e que talvez possa resolver-se pelo primado de acção da razão prática.

2: A daqueles que tentaram atacar o problema de um modo radical. Esta última posição juntou-se frequentemente à daqueles que conceberam a questão como algo que transcende da razão pura e pode ser viável por outras vias. Em rigor, toda a filosofia ocidental, muito particularmente a partir do cristianismo, poderia conceber-se como uma tentativa para saltar o obstáculo levantado por Parménides. Ora, esse obstáculo só se pode saltar quando se ampliar de alguma maneira o marco do princípio de identidade para dar lugar a toda uma diferente série de princípios, desde os que procuram, partindo do próprio princípio de identidade, uma compreensão do real, até aos que pretendem ir “às próprias coisas”. A ampliação do marco da lógica da identidade numa lógica do devir, numa lógica da vida, etc., é o resultado de um esforço que alcança em Hegel, uma altura decisiva. Possivelmente o processo filosófico, de Santo Agostinho a Hegel, é uma mesma caminhada para um pensamento cristão, isto é, para um pensamento daquilo que adveio com o cristianismo: a passagem da fórmula que mais se aproxima da identidade—do nada não surge nada—para aquela que mais se afasta dela—do

nada surge o ser—criado; o mundo surgiu por um acto de pura e radical criação. Considerando agora de novo a noção de criação tal como foi tratada por filósofos e teólogos, e referindo-nos especialmente à questão da relação entre uma criação divina e uma criação humana, entre criação e produção, pensamos que estas duas noções mantém uma relação que poderia chamar-se dialéctica. Logo que tentamos compreender uma, caímos facilmente na outra. De certo modo, a criação humana só pode compreender-se quando há nela algo daquilo que pode considerar-se como criação divina, isto é, quando consideramos que algo realmente se cria em vez de se plasmar ou transformar. A criação artística proporciona o melhor exemplo desta relação. Ao mesmo tempo, que não parece entender-se bem a criação divina do nada se não a considerarmos ao mesmo tempo do ponto de vista de uma plasmação ou produção. Por conseguinte, parece legítimo ir da noção de produção para a criação e vice- versa para entender qualquer uma delas.

CRIACIONISMO—Pode entender-se este termo em dois sentidos: 1: como afirmação de que a criação do mundo teve lugar a partir do nada, por obra de Deus. Neste sentido, o criacionismo opõe-se, por um lado, à doutrina segundo a qual a realidade surgiu por emanação do uno ou realidade suprema, à doutrina segundo a qual o mundo foi formado por Deus a partir de uma matéria preexistente e, por outro lado, à doutrina segundo a qual o mundo é eterno, quer se suponha substancialmente invariável, ou então quer se imagine submetido à evolução contínua ou seguindo um movimento cíclico segundo o eterno retorno. 2: como afirmação, de certo modo, de produção das almas humanas. Neste sentido, usou-se o termo com mais frequência que nos outros. Segundo os partidários do criacionismo, as almas humanas foram criadas e estão a ser criadas de um modo imediato por Deus. Não são, pois, preexistentes (como Platão afirmava), ou resultado de uma emanação; não são as consequências de uma geração física, nem são o produto da evolução emergente. Por conseguinte, o criacionismo pressupõe a intervenção directa de Deus na criação de cada alma humana.

DADO—Diz-se que algo é dado quando se encontra imediatamente presente a um sujeito que conhece. O conjunto dos fenómenos dados recebe o nome de _o _dado. O dado é considerado como um ponto de partida para o conhecimento, mas não é, todavia, conhecimento. Por esta razão se identifica por vezes “o dado” com os dados primeiros. Contudo, há certas diferenças entre o dado e os dados de referência. Supõe-se, com efeito, que o dado é um _material que não está organizado, isto é, categorizado ou conceptualizado. É este o sentido da expressão “o dado”, em Kant. Em inglês, francês e espanhol distingue-se já, porém, linguisticamente a diferença entre “o dado” e “os dados”. Muitos filósofos de língua inglesa falam, com efeito, dos dados especialmente como dados dos sentidos, os quais são o dado, mas sem ser necessariamente algo _caótico. Alguns pensadores empiristas tentaram, inclusive, derivar os conceitos directamente dos dados dos sentidos. Por seu lado, Bergson falou “dos dados imediatos da consciência”, que também são o dado, mas que são directamente acessíveis a uma intuição. Quando os fenomenólogos falam de “o dado”, não lhe dão o sentido de um material caótico, mas o de um dado imediato. Referir-nos-emos essencialmente ao sentido de “o dado” tal como foi elaborado por Kant. Para Kant, o dado contrapõe-se ao estabelecido. De um modo geral, o dado é o material, o estabelecido são as formas. Contudo, estas formas podem ser quer intuições (espaço e tempo), quer conceitos. Ora, como o dado e o estabelecido são correlativos—e em certo sentido complementares -- acontece que algo é dado em relação com algo estabelecido e vice-versa. Assim, as sensações podem considerar- se já como algo estabelecido em relação ao puro material _caótico da experiência, mas as sensações podem ser

algo dado relativamente às percepções. Ao mesmo tempo, as formas puras da intuição podem ser algo estabelecido relativamente às percepções, mas podem ser consideradas como algo dado relativamente aos conceitos puros do entendimento ou categorias. Nem o dado nem o estabelecido são propriamente realidades, mas modos de se confrontarem com uma realidade. O puramente dado é, em rigor, inconcebível, pois a partir do momento em que o qualificamos de dado, lhe impomos já uma certa forma—a forma de ser dado. Por isso, o dado nunca aparece como puramente dado, mas como dado em certos aspectos. Kant procurou estabelecer equilíbrios muito delicados entre o dado e o estabelecido. Não queria de modo algum excluir completamente nem o empirismo nem o racionalismo, mas conciliá- los dentro da sua filosofia transcendental. É característico disso que o sistema de conceitos _a _priori se encontre orientado na experiência. Em contrapartida, alguns dos idealistas pós-kantianos minimizaram a importância do dado em nome do estabelecido. Assim acontece com Fichte e, em geral, com todo o idealismo transcendental radical. Para Fichte, ser e estabelecer- se o ser são a mesma coisa, em rigor, o que põe o ser (o eu) põe- no também como dado. Acontece que a realidade é assim o conceito de realidade enquanto estabelecido pelo eu. O problema da natureza do dado e do estabelecido, e das várias possíveis formas de relação entre ambos, explica as diversas interpretações do pensamento kantiano. Os idealistas objectivos sublinharam a importância do estabelecido. Os realistas críticos e, certamente, os fenomenistas sublinharam a importância do dado.

DEDUÇÃO—São muitas as definições que se deram da dedução. Eis algumas delas: 1. É um raciocínio de tipo imediato; 2. É um processo discursivo e descendente que passa do geral ao particular; 3. É um processo discursivo que passa de uma proposição a outras proposições até chegar a uma proposição que considera a conclusão do processo; 4. É a derivação do concreto a partir do abstracto; 5. É a operação inversa da indução; 6. É um raciocínio equivalente ao silogismo e, portanto, uma operação estritamente distinta da indutiva; 7. É uma operação discursiva na qual se procede necessariamente de umas proposições para outras.

Cada uma das definições anteriores enferma de vários inconvenientes, mas, ao mesmo tempo, aponta para uma ou mais características esclarecedoras da dedução.

Uma definição hoje muito comum e que se aplica a todas as formas de dedução é a que defende que, no processo dedutivo, se derivam certos enunciados de outros enunciados de um modo puramente formal, isto é, apenas em virtude da forma (lógica) dos mesmos. O enunciado ou enunciados do qual ou dos quais se parte para efectuar a derivação são a premissa ou premissas; o enunciado último derivado dessas premissas é a conclusão. A derivação, até chegar à conclusão, efectua-se por meio das regras de inferências, às quais se dá também o nome de regras da dedução.

O método dedutivo usa-se em todas as ciências—matemática, física, biologia, ciências sociais --, mas é particularmente apropriado nas ciências mais formalizadas tais como a lógica, a matemática a física teórica. Por meio desse método, é possível levar a cabo nessas ciências provas formais nas quais se estabelece que as conclusões a que se chega são formalmente válidas.

DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL—Na “analítica transcendental” da CRÍTICA DA RAZÃO PURA, Kant usa u termo “dedução” na expressão “dedução transcendental” no antigo sentido jurídico de “justificação” de direito ou prova legal, ao contrário da questão de facto. Há muitos

conceitos empíricos que se usam sem justificação. Mas certos conceitos devem justificar-se _legalmente, isto é, ser objecto, em termos kantianos, de "dedução transcendental", são os conceitos puros do entendimento ou categorias.

Esses conceitos não podem ser simplesmente deduzidos de modo casual e empírico. Corresponde à sua natureza o serem deduzidos _a _priori, pois de outra maneira não teriam validade objectiva, isto é, não poderiam ser usados de tal forma que dessem origem a enunciados empíricos (enquanto enunciados que descrevem objectivamente o mundo como mundo fenomenológico). Trata-se de saber como as ideias subjectivas do pensamento podem possuir validade objectiva, isto é, como podem proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento de objectos". Em rigor, trata-se de saber como podem constituir-se os objectos como objectos de conhecimento para fundamentar o conhecimento objectivo da realidade e, portanto, estabelecer as condições da validade da ciência.

Kant põe em relevo que as diversas representações que constituem o conhecimento (ou o material do conhecimento) devem estar de certo modo unidas, uma vez que, de outra maneira, não poderia falar-se propriamente de conhecimento. Essa união pode estudar-se do ponto de vista da actividade do sujeito cognoscente. A premissa fundamental é a a consciência da diversidade no tempo, a qual produz, por um lado, a consciência de um eu unificado (não um eu metafísico ou um eu empírico, mas um eu transcendental) e, por outro lado, a consciência de um algo que constitui o objecto enquanto objecto de conhecimento. Esta modificação opera-se mediante uma síntese da diversidade. A possibilidade desta está arreigada numa condição fundamental originária: a chamada "apercepção transcendental" ou _pura. Esta apercepção não tem carácter subjectivo, mas carácter objectivo enquanto representa a condição para qualquer possível objectividade. A dedução transcendental tem precisamente como objecto mostrar as condições _a _priori da experiência possível em geral como condições da possibilidade dos objectos da experiência (enquanto objectos cognoscentes). não é uma imposição de algo subjectivo à realidade. Não é uma derivação lógica de um princípio. Não é uma indução efectuada a partir dos dados da experiência (os quais, precisamente, se trata de tornar inteligíveis como tais dados). É antes um modo de mostrar como se constitui o objecto como objecto de conhecimento, enquanto este objecto em geral se encontra ligado aos objectos reais empíricos.

Kant usa também a ideia de uma dedução transcendental na CRÍTICA DA RAZÃO PR TICA. Nesta, trata-se de mostrar como é válida a lei moral, isto é, trata-se de justificar a lei moral.

DEFINIÇÃO—De um ponto de vista geral, a definição equivale à delimitação, isto é à indicação dos fins ou limites _conceptuais de um ente relativamente aos demais. Por isso se concebeu muitas vezes a definição como uma negação; delimitamos um ente relativamente aos outros, porque negamos os outros até ficarmos mentalmente com o ente definido. Supõe-se que ao levar a cabo, de um modo consequente, esta delimitação alcançamos a natureza essencial da coisa definida. Por isso, definir não é o mesmo que discernir. A acção de discernir a aprovação empírica da verdade ou falsidade do objecto considerado, e a de definir supõe delimitação intelectual da sua essência. Isto não significa, naturalmente, que a definição seja sempre uma operação mental independente da comprovação empírica. Acontece muitas vezes que só depois de muitas comprovações empíricas acerca de um objecto dado possamos passar a defini-lo.

Sócrates e Platão proporcionaram uma das interpretações mais influentes:

aquela segundo a qual a definição _universal de qualquer ente é possível por meio da divisão de todos os entes do universo de acordo com certas articulações simultaneamente lógicas e

ontológica..Definir um ente consiste, fundamentalmente, em tomar a classe da qual é membro e em pôr essa classe no “lugar ontológico” correspondente. Esse “lugar ontológico” foi determinado por dois elementos de carácter lógico: o género próximo e a diferença específica. Daí a fórmula tradicional: “a definição realiza-se por género próximo e diferença específica”. Deste modo se formula a célebre definição: animal racional, que define o homem. Com efeito, Animal é o género próximo , a classe mais próxima na qual está incluída a classe homem. E racional é a diferença específica por meio da qual separamos conceptualmente a classe dos homens da classe de todos os outros animais. Por outro lado, é necessário que em qualquer definição se esgotem as características do ente definido que se consideram essenciais. Da mencionada necessidade surgiram as regras que se aplicaram com frequência (sobretudo a partir dos escolásticos) com vistas à definição .Eis algumas delas: a definição deve ser mais clara que a coisa definida; o definido tem que ficar excluído da definição; a definição não deve conter nem mais nem menos que aquilo que é susceptível de ser definido.

Aristóteles examinou a definição como uma das quatro classes de predicáveis, o predicável que tem a característica de ser essencial e convertível. E, além disso, como um processo mental por meio do qual se encontra um termo médio que permite saber o que é o ente dado. Ao contrário da existência do ente e da causa pela qual o ente é, a definição tem como missão averiguar a essência, isto é, aquilo que faz que o ente seja aquilo que é. Os escolásticos aproveitaram algumas das designações anteriores. Além disso, puseram a claro que, quando se fala de definição, esta pode ser definição de uma coisa ou definição de um nome.

DEMONSTRAÇÃO—Na teoria platónica, a demonstração é essencialmente a Definição, demonstra-se que uma coisa é o que é quando se torna patente que é essa coisa. Para Aristóteles, a DEMONSTRAÇÃO equivale a mostrar que algo é necessário. Por este motivo, a DEMONSTRAÇÃO é o processo por meio do qual se manifestam os princípios das coisas e, como processo, é superior à simples definição. O instrumento mais apropriado da demonstraçÃo é o silogismo baseado no saber, cujas premissas sÃo verdadeiras e, além disso, imediatas. A teoria aristotélica da demonstração baseia-se, pois, numa busca das causas pelas quais uma coisa é o que é, e permite descobrir , além disso, que não é possível que a coisa seja diferente daquela que é. Por isso, o estudo da demonstração equivale à investigaçÃo sobre os princípios da ciência.

Os escolásticos aderiram em geral à tese segundo a qual a demonstraçÃo é uma argumentaçÃo mediante a qual se extrai uma conclusÃo de premissas certas. Portanto, a demonstraçÃo efectua-se também, como em Aristóteles, por meio do silogismo. Durante a época moderna, propuseram-se muitos tipos de demonstraçÃo. Podem classificar-se em dois grupos: o tipo empírico e o tipo racional. O primeiro efectua a demonstraçÃo pela passagem da observaçÃo do objecto singular à sua ideia mental, a qual representa o modo como a mente reflecte a “apresentaçÃo” da coisa. O segundo tende a basear qualquer demonstraçÃo na relaçÃo _princípio-consequência, reduzindo inclusive a ela a relaçÃo _causa-efeito.

DENOTAÇÃO—Para alguns autores, a denotaçÃo é algo que se diz dos termos. Para outros, é algo que se diz dos conceitos. Em ambos os casos, o que o termo ou o conceito denotam sÃo entidades. Nós falaremos da denotaçÃo como algo que se refere aos termos; quanto ao denotado, considerá-lo-emos como uma entidade ou entidades sem nos pronunciarmos quanto ao seu status ontológico. Usualmente, opÕe-se a denotaçÃo à conotaçÃo. enquanto a primeira

indica a referência do termo às entidades correspondentes, a segunda indica as notas constitutivas do próprio termo; Por isso, se admite geralmente que a denotaçÃo equivale à expressÃo e que a conotaçÃo equivale à compreensÃo ou intençÃo. Pode notar-se facilmente que há relaçÃo inversa entre denotaçÃo e conotaçÃo, de modo que o resultado tanto mais quanto menos conota, e conota tanto mais quanto menos denota. Assim, o termo "homem" denota mais que o termo "árabe", e este conota mais que o termo "homem".

DESCRIÇÃO—Os antigos já consideravam que a descriçÃo era uma "definiçÃo insuficiente". Descrevia-se aquilo que nÃo podia definir-se. Para a época moderna, a descriçÃo era um conhecimento inferior, uma definiçÃo imperfeita; sobretudo na medida em que imperou o racionalismo prevaleceu essa ideia da descriçÃo. Em contrapartida, durante o século passado, investigaram-se os caracteres próprios da operaçÃo descritiva. Estabeleceu-se, assim, uma distinçÃo completa entre a descriçÃo e outras operaçÕes cognoscitivas, tais como a definiçÃo, a demonstraçÃo e a explicaçÃo. A descriçÃo nÃo era entÃo nem a fórmula de um juízo pelo qual se responde à pergunta acerca do ser de um sujeito, nem a indicaçÃo do seu fundamento, origem lógica ou ontológica, nem a manifestaçÃo conceptual de um desenvolvimento, mas a indicaçÃo pura e simples daquilo que aparece numa coisa, das características que, por si mesmas, se revelam de algo. As tendências positivistas acentuaram a importância de uma descriçÃo dos fenómenos, de tal modo que a descriçÃo se converteu, por vezes, num modo de conhecimento postulado para todas as ciências, inclusive para as naturais, nÃo só para aquelas que tradicionalmente eram consideradas como descritivas (botânica, ontologia), mas também para as chamadas ciências explicativas (física). A fenomenologia acentuou a importância da descriçÃo do conteúdo intencional, fazendo da descriçÃo algo mais que o método das ciências; a descriçÃo é entÃo o único método de abordagem daquilo que se dá enquanto se dá e tal como se dá. Esta ideia da fenomenologia representava, pois, uma purificaçÃo da operaçÃo descritiva, que em tal caso chega até às essências e nÃo se limita a uma enumeraçÃo dos fenómenos como a postulada pelo positivismo.

A teoria das descriçÕes de Bertrand Russell foi exposta em PRINCIPIA MATHEMATICAe, sobe mais popular, no capítulo XVI da INTRODUÇÃO À FILOSOFIA MATEM TICA. Hoje em dia, constitui um capítulo indispensável em qualquer exposiçÃo dos elementos da lógica simbólica. Embora Russell tenha dividido as expressÕes em indefinidas (como "um tal") e definidas ("como o tal"), referir-nos-emos unicamente às segundas. Notamos somente que, como afirmou Russell, há algo comum na definiçÃo de uma descriçÃo indefinida (ou ambígua) e de uma descriçÃo definida: que a definiçÃo que se procura é uma definiçÃo de proposiçÕes nas quais aparece a expressÃo "o tal" ou a expressÃo "um tal", nÃo uma definiçÃo da própria expressÃo isolada. Esta advertência é necessária, sobretudo no caso das expressÕes definidas; com efeito, toda a gente estará de acordo em que uma expressÃo tal como "um cÃo nÃo é nenhum objecto definido que possa definir-se por si mesmo, em contrapartida, há pensadores para os quais uma expressÃo como "o cÃo" pode definir-se isoladamente. Isto é, na opiniÃo de Russell, um erro grave, devido ao facto de se esquecer a diferença entre um nome e uma descriçÃo definida. Pelo que atrás se apontou, já se pode compreender que as descriçÕes (que entenderemos desde agora como definidas ou nÃo ambíguas) sÃo expressÕes que se iniciam com o artigo _o (ou _a). Assim, por exemplo, "o rei da Suécia ", "o autor do Dom Quixote"sÃo descriçÕes. Cada uma dessas expressÕes pretende designar uma entidade. Assim, "o rei da Suécia" pretende designar o rei da Suécia. "o autor do Dom Quixote" pretende designar o autor do Dom Quixote, etc. Se considerarmos agora enunciados onde aparecem descriçÕes como as anteriores, verificamos que uns enunciados sÃo verdadeiros e outros falsos. A teoria das

descriçÕes tem de estabelecer certas condiçÕes que permitam ver se um enunciado onde aparece uma descriçÃo é verdadeiro ou falso. Estas condiçÕes sÃo: a(deve haver, pelo menos, um tal; b(deve haver, em suma, um tal; c(o tal em questÃo deve ser tal e qual. A introduçÃo de descriçÕes é importante porque elimina os nomes próprios e aclara a noçÃo de existência. Uma descriçÃo definida e um nome próprio nÃo sÃo a mesma coisa; a descriçÃo nÃo é um simples símbolo, enquanto o nome o é. Por este motivo, uma expressÃo como "Cervantes é o autor do Dom Quixote" nÃo é a mesma coisa que uma expressÃo como "Cervantes é Cervantes". Mas enquanto podemos perguntar por exemplo, se Cervantes existiu, nÃo podemos perguntar se "Cervantes é um nome. Ao eliminar o nome próprio e ao substituí-lo pela descriçÃo, nÃo é possível formular questÕes acerca da existência. Daí que Russell conclua que "só pode ser afirmada significativamente a existência de descriçÕes."

DESEJO—durante séculos, utilizaram-se as expressÕes _apetite e desejo para designar afecçÕes ou movimentos da alma, entendida esta num sentido muito geral. Como o primeiro desses já caiu em desuso, preferimos referir-nos aos dois neste artigo. Para Aristóteles, o desejo é uma das classes do apetite. O desejo nÃo é necessariamente irracional; pode ser e é muitas vezes, um acto deliberado (ÉTICA A NICóMACO), que tem como objecto algo que está em nosso poder de deliberaçÃo. Em rigor, aquilo a que se chama _eleiçÃo ou _preferência é é um "desejo deliberado". Com estas análises, Aristóteles parecia rejeitar o contraste estabelecido por PlatÃo entre desejo e razÃo (REP BLICA), mas deve ter-se em conta que a concepçÃo platónica de desejo é mais complexa do que parece se considerarmos unicamente o texto citado; com efeito, PlatÃo admitia nÃo só a distinçÃo entre desejos necessários e desejos desnecessários. Mas considerava ainda a possibilidade de um desejo que pertenceria exclusivamente à natureza da alma (FILEBO).

Era normal, no mundo antigo, a referência ao desejo como uma paixÃo da alma, embora nÃo se deva dar sempre ao termo _paixÃo um sentido pejorativo. Quando se acentuava o carácter racional da alma, contudo, qualquer das suas _paixÕes podia aparecer como um obstáculo para a razÃo. Assim acontecia com os velhos estóicos; por exemplo, ZenÃo de Citio falava do desejo como uma das quatro _paixÕes juntamente com o temor, a dor e o prazer. Na sua discussÃo da noçÃo de _concupiscência, S. Tomás (SUMA TEOL GICA)nega que a concupiscência, ou desejo estejam unicamente no apetite sensitivo. Isto nÃo quer dizer que se estenda sem limites por todas as formas do apetite. O desejo pode ser sensível ou racional, e aspira a um bem que nÃo se possui. Mas nÃo deve confundir-se o desejo com o amor ou a deleitaçÃo. Em S. Tomás, a bondade ou maldade do desejo dependem do objecto considerado. Os autores modernos trataram do desejo fundamentalmente como uma das chamadas "paixÕes da alma". O principal interesse que move esses autores é _psicológico (num sentido muito amplo do termo). Assim acontece com Descartes, quando escreve que "a paixÃo do desejo é uma agitaçÃo da alma causada pelos espíritos que a dispÕem a querer para o porvir coisas que se representam como convenientes para ela" (AS PAIXÕES DA ALMA). Também em Locke: "a ansiedade que um homem encontra em si por causa da ausência de algo cujo gozo presente leva consigo a ideia de deleite é aquilo a que chamamos desejo, o qual é maior ou menor, consoante essa ansiedade seja mais ou menos veemente" (ENSAIO). Semelhante ansiedade nÃo é, em si mesma, má; em rigor, pode ser o incentivo para a destreza humana. Espinosa nÃo estabelece nenhuma distinçÃo entre apetite e desejo: "o desejo é o apetite acompanhado da consciência de si mesmo" (ÉTICA).

Hegel, por seu lado, afirma que “a consciência de si mesmo é o estado de desejo em geral” (FENOMENOLOGIA DO ESP RITO). A condiçÃo do _desejo e do _trabalho (ou esforço) aparece no processo em que a consciência volta a si mesma no decurso das suas transformaçÕes como consciência feliz. Para Sartre, o desejo nÃo é pura subjectividade, tÃo-pouco é pura apetência, análoga à do conhecimento. A intencionalidade do desejo nÃo se esgota num “para algo”. O desejo é algo que “eu faço a mim próprio” ao mesmo tempo que estou fazendo ao outro desejado, como desejado. Por isso Sartre diz que o desejo—que exemplifica no desejo sexual—tem um ideal impossível, porque aspira a possuir a transcendência do outro “como pura transcendência e, contudo, com corpo”, isto é, porque aspira a “reduzir o outro à sua simples factuidade, já que se encontra entÃo no meio do meu mundo” e, ao mesmo tempo, quer que “esta felicidade seja uma perpétua apresentaçÃo da sua transcendência aniquiladora” (O SER E O NADA)

DETERMINISMO—costuma definir-se o determinismo como a doutrina segundo a qual todos e cada um dos acontecimentos do universo estÃo submetidos às leis naturais. Estas leis sÃo de carácter causal. Com efeito, se fossem de carácter teleológico nÃo teríamos o determinismo, mas uma doutrina diferente -- doutrinas tais como as do destino e da predestinaçÃo, que foram aplicadas às almas e nÃo aos acontecimentos naturais. Bergson afirmou que um determinismo estrito e um teleologismo estrito têm as mesmas consequências: ambos afirmam que há um encadeamento rigoroso de todos os fenómenos e, portanto, nem numa doutrina nem na outra pode afirmar-se a existência da criaçÃo e da liberdade. Embora a observaçÃo de Bergson seja em parte verdadeira, note-se que o termo _determinismo se usa mais propriamente em relaçÃo com causas eficientes do que em relaçÃo com causas finais. Além disso, as doutrinas deterministas modernas, às quais nos referiremos aqui principalmente, estÃo ligadas a uma concepçÃo mecanicista do universo, a tal ponto que, por vezes, se identificaram determinismo e mecanicismo. Característico do determinismo moderno é aquilo a que pode chamar-se o seu _universalismo; uma doutrina determinista costuma referir-se a todos os acontecimentos do universo. A relaçÃo entre determinismo e mecanicismo pode entÃo compreender-se melhor, pois o determinismo se aplica mais facilmente à realidade enquanto concebida mecanicisticamente.

A doutrina determinista nÃo é susceptível de prova; tÃo pouco o é a doutrina oposta ao determinismo, por cuja razÃo o determinismo é considerado habitualmente como uma hipótese.

Alguns pensam que se trata de uma hipótese metafísica; outros, de uma hipótese científica.

Certos autores declaram que, embora a doutrina determinista nÃo possa provar-se, isso se deve ao carácter finito da mente humana e à impossibilidade de ter em conta todos os factores ou, melhor dizendo, estados do universo.

A doutrina determinista pode admitir-se com o aplicável a todos os acontecimentos do universo ou, entÃo, pode admitir-se como aplicável só a uma parte da realidade. Kant, por exemplo, afirmava o determinismo em relaçÃo ao mundo dos fenómenos, mas nÃo em relaçÃo ao mundo numénico da liberdade.

Muitas das dificuldades apresentadas pela doutrina determinista obedecem a uma análise insuficiente do que se entende pelo termo _determinismo. Regra geral, deram-se deste termo definiçÕes demasiado gerais. Quando examinamos com mais pormenor e rigor de que modo se entende uma doutrina determinista e dentro de um contexto bem especificado, concluímos que é pouco razoável falar, sem mais, de _determinismo e de _antideterminismo universais e,

naturalmente, de “determinismo geral”. Muitas das doutrinas qualificadas de deterministas sÃo o resultado de transferir para “a realidade”(ou “a natureza”) o modo como se entendeu a estrutura da mecânica clássica.

DEUS—examinaremos neste artigo 1) o problema de Deus, dando especial atençÃo às ideias principais que o homem teve, pelo menos no ocidente. 2) a questÃo da natureza de Deus tal como foi explicada por teólogos e filósofos, e 3) as provas da existência de Deus.

1) O PROBLEMA DE DEUS: consideraremos aqui três ideias: a religiosa, a filosófica e a vulgar. a primeira sublinha em Deus a relaçÃo ou, para alguns autores, a falta de relaçÃo em que se encontra relativamente ao homem. Daí a insistência em motivos tais como a existência da criaturidade, o carácter pessoal do divino, a dependência absoluta—ou a transcendência absoluta --, etc. A segunda sublinha a relaçÃo de Deus relativamente ao mundo. por isso Deus é visto, segundo esta ideia, como um absoluto, como fundamento das existências, como causa primeira, como finalidade suprema, etc. A terceira destaca o modo como Deus surge na existência quotidiana, quer de uma forma constante, como horizonte permanente, quer de uma forma ocasional. Os meios de apropriaçÃo de Deus sÃo também diferentes, de acordo com as ideias correspondentes: na primeira, Deus é sentido como no fundo da própria personalidade, a qual, por outro lado, se considera indigna d’Ele; na segunda, Deus é pensado como ente supremo; na terceira, é invocado como Pai. Convém notar que as três ideias em questÃo nÃo costumam existir separadamente: o homem religioso, o filósofo e o homem vulgar podem coexistir numa mesma personalidade humana.

   O filósofo tende a fazer de Deus objecto de especulaçÃo racional. Isto explica as conhecidas concepçÕes dos filósofos, algumas das quais vamos mencionar: Deus é um ente infinito; é o que é em si e por si se concebe. É um absoluto ou, melhor dizendo, o Absoluto; é o princípio do universo; o Primeiro Motor, a causa primeira; é o Espírito ou a RazÃo universais; é o Bem; é o Uno; é o que está para além de todo o ser; é o fundamento do mundo e até o próprio mundo entendido no seu fundamento; é a finalidade para que tudo tende, etc. Algumas destas concepçÕes foram elaboradas e aperfeiçoadas por filósofos cristÃos; outras procedem da tradiçÃo grega; outras parece que estavam íntimas em certas estruturas permanentes da razÃo humana.

2) A NATUREZA DE DEUS: levantam-se vários problemas a este respeito. Entre eles destacamos: a) a questÃo da relaçÃo entre a omnipotência divina e a liberdade humana; b) a questÃo da relaçÃo entre a omnisciência e a omnipotência.
   a) no decurso da história, defrontaram-se duas posiçÕes fundamentais. Segundo uma, a omnipotência de Deus suprime por completo a liberdade humana. Segundo a outra, a liberdade humana nÃo é incompatível com a omnipotência de Deus. A primeira posiçÃo pode formular-se com propósitos muito diversos: para sublinhar pura e simplesmente a impossibilidade de comparar os atributos de Deus com os do homem ou de qualquer das coisas criadas e destacar deste modo a surpreendente grandeza de Deus; para mostrar que, se quiser manter a liberdade humana, nÃo há outro remédio senÃo atenuar a doutrina da absoluta omnipotência, ou para pôr em prova que o alvedrio é inteiramente servo e que a salvaçÃo do homem depende inteiramente da “arbitrariedade divina”, etc. Em contrapartida, costuma formular-se a segunda posiçÃo com um único propósito: o desejo de salvar, ao mesmo tempo, um dos atributos de Deus e uma das propriedades humanas mais essenciais. Argui-se, para o efeito, que por ter criado o mundo num acto de amor,

unido a um acto de poder e de sabedoria, Deus outorgou ao homem uma liberdade da qual este pode usar ou abusar, que o aproxima ou o afasta de Deus, mas que, em todo o caso, lhe outorga uma dignidade suprema à qual nÃo pode renunciar sem deixar de ser homem.

b) um problema importante é o de saber o que é que constitui Deus como tal.

Contudo note-se que nÃo se trata de saber o que Deus é realmente, mas só o que é para nós, segundo o nosso intelecto. Foram várias as respostas. 1) a essência divina é constituída, como foi proposto por alguns autores nominalistas, pela reuniÃo actual de todas as perfeiçÕes divinas; 2) a essência de Deus é a asseidade ou o ser por si; 3) a essência de Deus é a infinitude; 4) a pessoa divina é radicalmente omnipotente. 5) a pessoa divina é, acima de tudo, omnisciente; comum a estas posiçÕes é a ideia de que Deus é uma realidade incorporal, simples, uma personalidade, a actualidade pura e a perfeiçÃo radical. Comum a elas, é também a afirmaçÃo de que Deus é a infinitude, bondade, verdade e amor supremos. As posiçÕes mais fundamentais sÃo as duas últimas.

Há quem tenha defendido que a omnipotência de Deus nÃo pode ser limitada por nada, que se trata de uma _potência _absoluta. As próprias "verdades eternas" têm de estar submetidas ao poder de Deus; melhor dizendo, sÃo o resultado de um decreto divino arbitrário. Portanto, o constitutivo da natureza de Deus é a vontade absoluta: verdades eternas, leis da natureza e liberdade humana dependem dessa Vontade; chama-se por isso a essa concepçÃo _voluntarismo.

Há quem acentue mais o saber do que o poder de Deus. Quando esta posiçÃo é levada às suas últimas consequências, acaba-se por identificar Deus com as "verdades eternas" ou com as "leis do universo". Por isso, os inimigos desta concepçÃo argumentam que leva imediatamente à negaçÃo da existência de Deus. Os partidários dela, em contrapartida, assinalam que Deus nÃo pode deixar de ser Saber Sumo. À concepçÃo em questÃo foi dado o nome de _intelectualismo.

3) PROVAS DA EXISTêNCIA DE DEUS: as provas a que chamámos tradicionais podem dividir-se em três grupos:

   1) A prova de Santo Anselmo, que, desde Kant, se chama ontológica. Muitos filósofos aderiram a ela de um ou outro modo: Descartes, Malebranche, Leibniz, Hegel.
   2) A prova a posteriori nÃo é, usualmente, uma prova empírica, pois baseia-se no argumento ou série de argumentos a posteriori de carácter _racional. Os defensores desta prova—entre eles S. Tomás—insistem em que a existência de Deus é algo evidente por si, mas nÃo o é quanto a nós. Os partidários desta prova dividem, com efeito, qualquer proposiçÃo analítica imediata em dois grupos: a) proposiçÃo cujo predicado está incluído no conceito de sujeito (conceito que nÃo possuímos); b) proposiçÃo analítica imediata _também relativamente ao nosso entendimento. Ora, visto que a proposiçÃo "Deus existe" é só analítica imediata considerada em si, já que em Deus sÃo uma e a mesma coisa real e formalmente essência e existência, devem procurar-se para a sua demonstraçÃo outros argumentos além de declará-la evidente. Entre esses argumentos, para nós, destacam-se as cinco vias de S. Tomás.
   3) a prova a priori, tal como foi defendida por JoÃo Duns Escoto e outros autores. Segundo eles, para que uma proposiçÃo seja evidente por si, é mister que possamos conhecê-la também imediatamente e enunciá-la pela mera explicaçÃo dos seus termos. Observou-se que a escolha do tipo de prova depende a concepçÃo que se tenha de Deus (ou, pelo menos, da sua relaçÃo com a criatura) e da inteligência humana que a apreende.

DEVER—O dever expressa aquilo que é forçoso. O que deve ser é o que nÃo pode ser de outra maneira. Mas este “nÃo pode ser” nÃo significa uma necessidade de tipo natural ou de tipo lógico-ideal, mas antes a necessidade derivada da obrigatoriedade, que nasce de um _mandato. Este mandato pode proceder de fontes muito diversas; e foi a referência a uma determinada fonte, em geral, que deu uma significaçÃo precisa ao dever. NÃo é a mesma coisa, com efeito, o dever consoante a fonte do mandato seja a Natureza, o mundo inteligível, a pessoa divina, a existência humana, ou o reino dos valores. Na antiguidade e ainda na idade média, a reflexÃo sobre o dever foi quase sempre a reflexÃo sobre os deveres; nÃo se tratou tanto de precisar o que é o dever como de determinar aquilo que é devido. Isto tem, imediatamente, uma razÃo principal: o facto de quase todas as morais anteriores a Kant terem sido morais concretas e, portanto, morais nas quais importou mais o próprio conteúdo das leis e dos mandatos do que a forma. É claro que houve sempre alguma consciência da diferença fundamental entre o dever como aquilo que deve ser e o ser puro e simples. Costuma distinguir-se, em filosofia, entre o ser e o dever ser. Tomada num sentido geral, esta distinçÃo é ontológica. Mas tem o seu paralelo linguístico na existência de dois tipos de linguagem: a linguagem indicativa e a linguagem prescritiva, respectivamente. Muitas vezes supÕe-se que enquanto o ser corresponde ao reino da realidade , enquanto tal (por vezes só ao reino da natureza), o dever ser corresponde ao reino da moralidade.

Por isso se considerou o dever quase sempre sob o aspecto do dever moral de acordo com a origem com o mandato que expressa aquilo que se deve fazer ou omitir. Para as morais de tipo material, o dever deduz-se do bem supremo. Assim, para os estóicos, o dever é primordialmente viver conforme com a natureza, isto é, com a razÃo universal. Para as morais de tipo formal, em contrapartida, o dever nÃo se deduz de nenhum bem no sentido concreto do vocábulo, mas do imperativo categórico supremo, independente das tendências concretas e dos fins concretos. Assim, Para Kant, o dever, esse “nome grande e sublime”, é a forma da obrigaçÃo moral. A moralidade tem lugar deste modo apenas quando se realiza a acçÃo por respeito ao dever e nÃo só em cumprimento do dever.

Isso equivale a uma identificaçÃo do dever com o soberano bem. Como diz na FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES, o dever é _necessidade de actuar por puro respeito à lei, a necessidade _objectiva de actuar a partir da obrigaçÃo, isto é a matéria da obrigaçÃo. Em suma, se as máximas dos seres racionais nÃo coincidem pela sua própria natureza com o princípio objectivo do actuar segundo a lei universal, isto é, de modo que possa ao mesmo tempo considerar-se a si mesmo como se as suas máximas fossem leis universais, a necessidade de actuar de acordo com esse princípio é a necessidade prática ou dever.

Nas éticas de tipo material, o dever é a expressÃo do mandato, exercido sobre a consciência moral por certo número de valores. Este mandato expressa-se quase sempre sob forma negativa.

Contudo, pode admitir-se que também a intuiçÃo dos valores supremos produz, em certos casos, a consciência do dever, da realizaçÃo e cumprimento do valioso.

DEVIR—Este termo significa o processo do ser ou, se se quiser, o ser como processo. Por isso se contrapõe habitualmente o devir ao ser. Designa todas as formas do chegar a ser, do ir sendo, do mudar-se, do acontecer, do passar, do mover-se, etc.

O problema do devir é um dos problemas capitais da especulaçÃo filosófica. Isso verifica-se já no pensamento grego, o qual levantou a questÃo do devir em estreita ligaçÃo com a questÃo do ser. De facto, esse pensamento surgiu em grande parte como uma surpresa perante o facto da mudança das coisas e como a necessidade de encontrar um princípio que pudesse explicá-lo. O devir como tal era inapreensível pela razÃo. Pode dizer-se que os tipos principais de filosofia pré-socrática se podem descrever em relaçÃo às correspondentes concepçÕes mantidas pelos seus representantes sobre o problema do devir. Os pitagóricos fizeram o que convinha, mas pensaram encontrar o princípio do devir e do múltiplo numa realidade ideal: as relaçÕes matemáticas. Heraclito fez do próprio devir o princípio da realidade. Note-se, contudo, que o devir, em Heraclito, embora seja puro fluir, está submetido a uma lei: a lei da _medida, que regula o incessante iluminar-se e extinguir-se dos mundos. Parménides e os eleatas adoptaram, a esse respeito, uma posiçÃo oposta à de Heraclito. Dado que a razÃo nÃo apreende o devir, declaram que a realidade que devém é pura aparência; o ser verdadeiro é imóvel: perante o "tudo flui" de Heraclito, proclamaram o "tudo permanece". Enquanto Empédocles entendeu o devir num sentido qualitativo (devir é mudar qualidades), Demócrito entendeu-o num sentido qualitativo (devir é deslocaçÃo de átomos em si mesmos invariáveis, sobre um fundo de nÃo ser, ou extensão indeterminada). Note-se, a este respeito, que esta diferença entre o qualitativo e o quantitativo no devir se tornou fundamental na filosofia.

A tendência geral de PlatÃo consiste em fazer do devir uma propriedade das coisas enquanto reflexos ou cópias das ideias. A essas coisas se chama precisamente, por vezes, o _engendrado ou o _devido. Deste ponto de vista, pode dizer-se que na filosofia de PlatÃo só o ser e a imobilidade do ser (ou das ideias) é "verdadeiramente real", enquanto o devir pertence ao mundo do participado. Considerada a questÃo do ângulo do conhecimento, pode dizer-se que o ser imóvel é objecto do saber, enquanto o ser que devém é objecto da opiniÃo. Contudo, seria um erro simplificar demasiado o pensamento platónico, já que o tratamento do problema, em diversos diálogos, deu lugar a interpretaçÕes muito variadas. Aristóteles criticou, antes de mais, as concepçÕes sobre o devir propostas por filósofos anteriores. Essas concepçÕes podem reduzir-se a quatro: 1) a soluçÃo eliática, que pretende dar conta do devir negando-o; 2) a soluçÃo pitagórica e platónica, que tende a separar os entes que se movem das realidades imóveis para depois—sem o conseguir –deduzir os primeiros dos segundos; 3) a soluçÃo heraclitiana e sofística, que proclama que a realidade é devir, e 4) a soluçÃo pluralista, que reduz as diferentes formas do devir a uma só, quer qualitativa, (Empédocles), quer quantitativa (Demócrito). Os defeitos destas concepçÕes sÃo principalmente dois: a) o nÃo notar que o devir é um facto que nÃo pode ser negado ou reduzido a outros ou afirmado com substância (esquecendo neste caso que o devir é devir de uma substância), e b) o nÃo reparar que _devir como _ser é um termo com várias significaçÕes. Estes defeitos procedem, em grande parte, de que os filósofos, embora nÃo tenham perdido de vista que para que haja devir é preciso algum factor, condiçÃo ou elemento, nÃo deram conta, em contrapartida, de que é preciso mais de um factor. Por isso, o problema do devir inclui a questÃo das diferentes espécies de causa. De facto, afirma Aristóteles, há tantos tipos de devir quantos os significados do vocábulo _é. O devir é a) por acidente, b) relativamente a outra coisa e c) em si mesmo. Se considerarmos o último significado, podemos classificar o devir em três classes: o movimento qualitativo (alteraçÃo), o quantitativo (aumento e diminuiçÃo) e o movimento local. Pode perguntar-se agora se algum deles tem o primado sobre os outros. Por um lado, parece que o primado é do devir qualitativo, se prestarmos atençÃo ao sentido ontológico da mudança, evitando qualquer reduçÃo do mesmo à deslocaçÃo de partículas no espaço. A explicaçÃo do devir será entÃo determinada

pela célebre definiçÃo do movimento como actualizaçÃo do possível. Por outro lado, pode-se considerar que o sentido primeiro do devir é a translaçÃo ou o movimento local.

Os escolásticos de tendências aristotélicas procuraram aperfeiçoar e esclarecer os anteriores conceitos. Assim, S. Tomás afirmava que a mudança é a actualizaçÃo da potência, enquanto potência; por isso há devir quando uma causa eficiente leva a potência à actualidade, e outorga ao ser a sua perfeiçÃo entitativa. Acto e potência sÃo igualmente necessários para que o devir tenha lugar, pelo menos o devir dos entes criados. Em contrapartida, em certas correntes da filosofia moderna, considerou-se o próprio devir, com o motor de todo o movimento e como a única explicaçÃo plausível de qualquer mudança.

Considerou-se que a ontologia tradicional—quer grega quer escolástica— era excessivamente _estática. Vislumbres do novo dinamismo encontram-se em algumas filosofias renascentistas, mas a sua plena maturidade só se revelou dentro do pensamento romântico. Contudo, este manifestou-se de duas maneiras: ou como uma constante afirmaçÃo do primado do devir, ou como uma tentativa de _racionalizar o devir de alguma maneira. Exemplo eminente desta última posiçÃo encontramo-lo em Hegel, para o qual o devir representa a superaçÃo do ser puro e do puro nada, os quais sÃo, em última análise, idênticos. “A verdade—escreve Hegel—nÃo é nem o ser nem o nada, mas o facto de que o ser se converta ou melhor, se tenha convertido em nada e vice-versa. mas a verdade também nÃo é a sua indiscernibilidade, mas o facto de que nÃo sejam a mesma coisa, sejam absolutamente distinto, mas ao mesmo tempo separados e separáveis, desaparecendo cada um no seu contrário. A sua verdade é, por conseguinte, este movimento do imediato desaparecer de um no outro: o devir é um movimento no qual ambos os termos sÃo distintos, mas com uma espécie de diferença que, por sua vez, se dissolveu imediatamente” (A CI NCIA DA L GICA). Hegel frisa, além disso, que este devir “nÃo é a unidade feita por abstracçÃo do ser e do nada, mas, como unidade do ser e do nada, é esta unidade determinada, isto é algo no qual se encontram tanto nada como ser”.

DIALÉCTICA—O termo “dialéctica” e mais propriamente a expressão “a dialéctica”, teve estreita relação com o vocábulo _diálogo; “a dialéctica” pode definir-se, primeiramente, com “arte do diálogo”. Tal como no diálogo, na dialéctica há também duas razões ou _posições entre as quais se estabelece precisamente um diálogo. Num sentido mais _técnico, entendeu-se a dialéctica como um tipo de argumentação semelhante ao argumento chamado “redução ao absurdo” mas não idêntico ao mesmo. Neste caso, continua a haver na dialéctica um confronto, mas não tem lugar necessariamente entre dois interlocutores, mas, por assim dizer, “dentro do mesmo argumento”. Neste sentido mais preciso, a “arte dialéctica” foi usada por Parménides para provar que, como consequência de “o que é é” e “o que não é não é” enquanto é não muda, pois se mudasse converter-se-ia em _outro, mas não há outro, excepto “o que é”. Este tipo de argumentação consiste em supor o que aconteceria se uma dada proposição, afirmada verdadeira, fosse negada. Encontramos em Platão duas formas de dialéctica. Observou-se muitas vezes que enquanto em certos diálogos (FEDON, FEDRO, REP BLICA) Platão apresenta a dialéctica como um método de ascensão do sensível para o inteligível em alguns dos chamados últimos diálogos (como o Parménides e em particular o Sofista e o Filebo) apresenta-a como um método de dedução racional das formas. Como método de ascensão para o inteligível, a dialéctica vale-se de operações tais como a divisão e a composição, as quais não são distintas, mas dois aspectos da mesma operação. A dialéctica permite então passar da multiplicidade para a unidade e mostrar esta como fundamento daquela. Como método de dedução racional, a dialéctica permite descriminar as ordens entre si e não confundi-las. mas

persiste o problema de como relacioná-los. A questão é como a dialéctica torna possível uma ciência dos princípios fundada na ideia da unidade. Uma das soluções mais óbvias consiste em estabelecer uma hierarquia de ordens e de princípios. Em todo o caso, a dialéctica nunca é, em Platão, nem uma mera disputa, nem um sistema de raciocínio formal. Aristóteles contrasta a dialéctica com a demonstração, pelas mesmas razões pelas quais contrasta a indução com o silogismo. A dialéctica é, para Aristóteles, uma forma não demonstrativa de conhecimento: é uma _aparência de filosofia, mas não a própria filosofia. Daí que tenda a considerar no mesmo nível disputa, probabilidade e dialéctica. A dialéctica é disputa e não ciência; probabilidade e não certeza; indução e não propriamente demonstração. E até acontece que a dialéctica é tomada por Aristóteles num sentido pejorativo, não só como um saber do meramente provável, mas também como um _saber (que é, certamente, um pseudo-saber) do aparente domado como real. O sentido positivo da dialéctica ressurgiu, em contrapartida, com o neoplatonismo, que a considerou o modo de ascensão para as realidades superiores, para o mundo inteligível. Também entre os estóicos a dialéctica era um modo positivo de conhecimento. Na idade média, a dialéctica forma com a gramática e a retórica o trivium das artes liberais. Como tal, era uma das artes que referem ao método e não à realidade. Por outro lado, constituiu uma das partes da lógica que se propõe elaborar a demonstração probatória. Finalmente, constituiu o modo próprio de acesso intelectual ao que podia ser conhecido do reino das coisas críveis. No renascimento, rejeitou-se muitas vezes a dialéctica, que representou um mero conteúdo formal da lógica aristotélica. O sentido pejorativo da dialéctica foi comum no século dezoito. Assim, Kant considerou a lógica geral com uma “lógica da aparência, isto é, dialéctica”, pois “nada ensina sobre o conteúdo do conhecimento e só se limita a expor as condições formais da conformidade do conhecimento com o entendimento”. A crítica da aparência dialéctica constitui a segunda parte da lógica transcendental, isto é, a dialéctica transcendental, tal que, segundo Kant, não como arte de suscitar dogmaticamente esta aparência, mas como crítica do entendimento da razão no seu uso hipercrítico”. Daí que a dialéctica transcendental seja a crítica deste género de aparências que não procedem da lógica nem da experiência, mas da razão enquanto pretende ultrapassar os limites impostos pela possibilidade da experiência—limites traçados na ESTÉTICA TRANSCENDENTAL—e aspira a conhecer por si só e segundo os seus próprios princípios, o mundo, a alma e Deus. É muito importante o papel desempenhado pela dialéctica no sistema de Hegel. Contudo, são consideráveis as dificuldades para compreender o significado preciso da dialéctica neste filósofo. Com efeito, dialéctica significa, em Hegel, para já, um momento negativo de qualquer realidade. Dir-se-á que, por ser realidade total de carácter dialéctico—em virtude da prévia identidade entre a realidade e a razão, identidade que faz do método dialéctico a própria forma em que a realidade se desenvolve --, esse carácter afecta o mais positivo dela. E se tivermos em conta a omnipresença dos momentos da tese, da antítese e da síntese, em todo o sistema de Hegel, e o facto de que só pelo processo dialéctico do ser e do pensar o concreto pode ser absorvido pela razão, inclinar-nos-emos a considerar a dialéctica sob uma significação univocamente positiva. Note-se, não obstante, que o dialéctico sublinha, perante o abstracto, o carácter deste enquanto realidade morta e esvaziada da sua própria substância. Para que assim aconteça, o real precisa de aparecer sob um aspecto em que se negue a si mesmo. Este aspecto é precisamente o dialéctico. Daí que a dialéctica não seja a forma de toda a realidade, mas aquilo que lhe permite alcançar o carácter verdadeiramente positivo. Isto foi afirmado muito claramente por Hegel: “o lógico—escreveu ele—tem na sua forma três aspectos: a) o abstracto ou intelectual; b) o dialéctico ou negativo-racional; c) o especulativo positivo-racional”. O mais importante é que “ estes três aspectos não constituem três partes da lógica, mas são momentos de todo o lógico-real” (ENCICLOPÉDIA). Assim,

aquilo que tem realidade dialéctica é aquilo que tem a possibilidade de não ser abstracto. Em suma, a dialéctica é aquilo que torna possível o desenvolvimento e, por conseguinte a maturação e realização da realidade. Só neste sentido se pode dizer que, para Hegel, a realidade é dialéctica. Portanto, é a "realidade realizada" que interessa a Hegel e não apenas o movimento dialéctico que o realiza. Na base da dialéctica de Hegel há uma ontologia do real, e, além disso, essa ontologia baseia-se numa vontade de salvação da própria realidade no que tenha de positivo-racional. Não menos central é o papel desempenhado pela dialéctica em Marx. Contudo, esta dialéctica não se apresenta já como uma sucessão de momentos especulativos, mas como o resultado de uma descrição _empírica do real. Portanto, a dialéctica marxista—que foi elaborada mais por Engels que por Marx—não se refere ao processo da _ideia, mas à "própria realidade". O uso da dialéctica permite compreender o fenómeno das mudanças historicamente (materialismo histórico) e das mudanças naturais (materialismo dialéctico). Todas estas mudanças se regem pelas "três grandes leis dialécticas". A lei da negação da negação, a lei da passagem da quantidade à qualidade, e a lei da coincidência dos opostos. As leis da dialéctica citadas representam uma verdadeira modificação das leis lógicas formais e, portanto, os princípios de identidade, de contradição e de terceiro excluído não regem na lógica dialéctica. Por isso a lógica formal (não dialéctica) foi inteiramente rejeitada ou considerada como uma lógica inferior , aponta só para descrever a realidade na sua fase estável. Nas últimas décadas, houve por parte dos filósofos marxistas oficiais certas mudanças nas suas concepções da dialéctica. Houve um reconhecimento cada vez maior da importância da lógica formal (não dialéctica). Como resultado disso, o conceito de dialéctica na filosofia marxista ficou ainda mais obscurecido do que é habitual. Não pode afirmar-se, com efeito, se a dialéctica é um nome para a filosofia geral, que inclui a lógica formal como uma das suas partes, ou se é um reflexo da realidade, ou se é simplesmente um método para a compreensão desta.

DIFERENÇA—Aristóteles distinguiu entre diferença e alteridade. A diferença entre duas coisas implica determinação daquilo em que diferem. Assim, por exemplo, entre uma bola branca e uma bola preta há diferença, que se determina, neste caso, pela cor. A alteridade não implica, em contrapartida, uma determinação; assim, um cão é um ser diferente de um gato. Contudo, a diferença não é incompatível com a alteridade, e vice-versa. Assim, a terra é diferente do sol, porquanto diferem em que, sendo ambos corpos celestes, um não tem luz própria e o outro tem. Mas, ao mesmo tempo, a terra é uma coisa diferente do sol e o sol uma coisa diferente da terra (METAF SICA). A noção de diferença desempenhou um papel importante em metafísica, em lógica e nas duas disciplinas ao mesmo tempo. Do ponto de vista metafísico, tratou-se o problema da diferença em estreita relação com o problema da divisão como divisão real. A diferença opõe-se à unidade, mas não se pode entender sem certa unidade, e isto num duplo sentido: a unidade numérica das coisas distintas e a unidade do género de que são diferentes as coisas distintas. A diferença, tal como a alteridade— pode considerar-se como um dos "géneros do ser" ou uma das _categorias. Assim acontece em Platão, ao introduzira alteridade como género supremo, e em Plotino, ao introduzir como género supremo a diferença—neste caso equivale a "o outro". Do ponto de vista lógico, a noção de diferença usou-se ao formular-se de um modo mais geral de estabelecer uma definição: uma das condições de qualquer definição clássica satisfatória é a chamada "diferença específica". Ao mesmo tempo metafísica e logicamente, a noção de diferença foi considerada como um dos predicáveis. A maioria dos escolásticos aceitou uma classificação de tipos de diferença: a diferença comum, que separa acidentalmente uma coisa de outra (por exemplo, o homem de pé de um homem sentado); a

diferença própria, embora separe também acidentalmente uma coisa de outra o faz por meio de uma propriedade inseparável da coisa (por exemplo, um corvo, que é negro, distingue-se de um cisne, que é branco); diferença maximamente próxima, que distingue essencialmente uma coisa, pois a diferença se funda numa propriedade essencial ou supostamente essencial (por exemplo _racional é considerada a diferença do homem). Alguns escolásticos distinguiram entre diferença e diversidade; assim, S. Tomás, quando afirmou (SUMA CONTRA OS GENTIOS), seguindo Aristóteles, que o diferente se diz relacionalmente, pois tudo o que é diferente o é em virtude de algo; o que é diverso, em contrapartida, é-o pelo facto de não ser o mesmo que outra coisa dada. Examinou-se o problema da diferença muitas vezes à base de uma análise do sentido de _diferir. Duas coisas, diz Ocam, podem diferir específica ou necessariamente. Duas coisas diferem numericamente quando são da mesma natureza, mas uma não é a outra, como num todo as partes da mesma natureza são numericamente distintas, ou como duas coisas são “todos” que não formam o mesmo ser. diferem especificamente quando pertencem a duas espécies. Pode falar-se também de um diferir quanto à razão, quando a diferença se aplica só a termos ou a conceitos.

Kant considera as noções de identidade e de diferença como noções transcendentais. A identidade e a diferença são “conceitos de reflexão”, não se aplicam às coisas em si, mas aos fenómenos.

Analogamente, Hegel considera como conceitos de reflexão a identidade e a diferença, mas num sentido diferente do de Kant, enquanto a reflexão se distingue da imediatez. Hegel define a diferença como diferença de essência. Por isso, “o outro da essência é o outro em e para si mesmo e não o outro que é simplesmente o outro em relação com algo fora dele” (A CIÊNCIA DA L GICA). Sendo a diferença algo em e para si mesmo, está intimamente ligada à identidade: em rigor, o que determina a diferença determina a identidade, e vice-versa. A diferença distingue-se da diversidade, pois nesta torna-se explícita a pluralidade da diferença.

Heidegger falou, em várias ocasiões, da _diferença _ontológica. Trata-se, em substância da diferença entre ser e ente, que supera todas as demais diferenças. Por outro lado, pode conceber-se a diferença ontológica como uma diferença no ser; neste sentido, diferença está também intimamente relacionada ontologicamente com a identidade.

DILEMA—Dá-se este nome a um antigo argumento apresentado sob forma de silogismo com “dois fios” ou “dois cornos”. Costuma chamar-se a atenção para a diferença entre dilema e o silogismo disjuntivo, no qual se afirma só um dos membros da disjunção, enquanto a conclusão do dilema é uma proposição disjuntiva, na qual se afirmam igualmente os seus dois membros. Um dos exemplos tradicionais do dilema é:

Os homens levam a cabo os assassínios que projectam ou não os levam a cabo.

Se os levarem a cabo, pecam contra a lei de Deus e são culpados. Se os não levarem a cabo, pecam contra a sua consciência moral, e são culpados.

Por conseguinte, quer levem a cabo quer não levem a cabo os assassínios que projectam, são culpados (se projectarem um assassínio). Quando os membros da proposição disjuntiva são três, fala-se de trilema; quando são quatro, de quadrilema; quando são um número indeterminado de membros, de polilema.

DISCURSO -- 1. O discurso como passagem de um termo a outro no processo de um raciocínio contrapõe-se à intuição. Isto acontece em Platão, Aristóteles, Plotino, S. Tomás e—em parte—

Descartes, Kant e outros autores modernos. A contraposição não equivale, contudo, à completa exclusão de um termo em favor de outro. o normal é considerar o processo discursivo como um pensar que se apoia, em última análise, num pensar intuitivo. Este proporciona o conteúdo da verdade, e aquele, a forma. Quase nenhum dos grandes filósofos do passado admitiu a possibilidade de um conhecimento inteiramente discursivo. Em contrapartida, considerou-se possível um conhecimento intuitivo imediato. A tendência para sublinhar a importância de um ou outro aspecto do conhecimento determinou em grande parte as filosofias correspondentes. Assim, pode dizer-se grosso modo que há insistência no conhecimento intuitivo em Platão Plotino, Descartes e Espinosa, enquanto há insistência no conhecimento discursivo em Aristóteles, e S. Tomás. O clássico debate entre platónicos e aristotélicos pode examinar-se a partir deste ponto de vista.

2. O discurso na semiótica contemporânea: Nesta entende-se por discurso um complexo de signos que podem ter diversos modos de significação e que podem ser usados com diversos propósitos.

Segundo os modos e os propósitos, os discursos dividem-se em vários tipos.

A mais completa é a classificação que distingue entre vários tipos de discurso, tomando como base a) os modos de significação b) os diferentes usos dos complexos de signos e c) os modos e usos ao mesmo tempo. Segundo o uso, o discurso pode ser informativo, valorativo, incitativo e sistemático. O discurso é informativo (ou os signos do discurso são usados informativamente) quando se produzem os signos de tal forma que são causa de que alguém actue como se algo tivesse tido, tivesse ou viesse a ter certas características. O discurso é valorativo quando se usam os signos de modo que provoquem um comportamento preferencial em alguém. O discurso é incitativo, quando se produzem os signos de modo que se suscitem modos mais ou menos específicos de responder a algo. O discurso é sistemático quando se produzem os signos para organizar uma conduta que outros signos tendem a provocar. Quando os signos dos quatro tipos são adequados, chamam-se respectivamente _convincentes (não forçosamente verdadeiros), _efectivos, persuasivos e correctos. Segundo o modo de significar, o discurso pode ser designativo, apreciativo, prescritivo e formativo. Os signos que significam nesses modos chamam-se _ designadores, _apreciadores, _prescritores e Formadores. O designador é um signo que significa características ou propriedades-estímulos que objectos-estímulos. Um apreciador é um signo que significa como se se tivesse um carácter preferencial para a conduta. Um prescritivo é um signo que significa a exigência de certas respostas-sequências. Um formador é um signo que significa como algo é significado no _ascritor (o chamado ascritor é um signo complexo, ou combinação de signos complexos, mediante o qual algo é significativo no modo identificativo de significar de qualquer modo). A combinação dos quatro modos com os quatro usos dá lugar a dezasseis tipos de discurso, que se chamam maiores.

DISTINÇÃO—A ideia de distinção contrapõe-se, por um lado, à ideia de unidade e, por outro, à de confusão. No primeiro caso, a distinção tem um carácter ontológico; no segundo, um carácter epistemológico.

A divisão mais conhecida de tipos de distinção aceite por todos os escolásticos e, implícita ou explicitamente, por muitos autores modernos, é a que se popularizou sobretudo depois de S.

Tomás: distinção real e distinção de razão. A distinção real refere-se às próprias coisas, independentemente das operações mentais por meio das quais se efectuam distinções. Trata-se aqui de uma carência de identidade entre várias coisas (ou, em geral, entidades). independentemente e antes de qualquer consideração mental. Deu-se como exemplo desta distinção a que existe entre alma e corpo, ou entre dois indivíduos. A distinção de razão é estabelecida só pela operação mental, mesmo quando não haja nas coisas nenhuma distinção real. Deu-se como exemplo desta distinção a que se leva a cabo quando se distingue no homem entre animalidade e racionalidade.

A distinção modal pode considerar-se como uma das formas de distinção real. Outros modos de distinção real são: a distinção real pura e simples, a distinção propriamente modal e a distinção virtual. A distinção real pura e simples é atrás referida, quando se distinguiu entre distinção real e distinção de razão. A distinção propriamente modal é a que se refere à diferença entre uma coisa e o seu modo ou modos (como a distinção entre um corpo e a sua forma; um homem e o seu estado; uma linha e a sua classe). A distinção virtual é a que se refere à virtude ou força que reside numa coisa que permite transfundir-se para outra (como a alma humana que, sendo racional, tem virtudes correspondentes ao princípio vital de outros corpos animados).

Quanto à distinção de razão, introduziu-se uma classificação que muitos consideraram básica: a distinção da razão raciocinante e a distinção de razão raciocinada. A primeira é a estabelecida pela mente nas coisas sem que haja, na realidade fundamento para a fazer (como quando se distingue entre a razão do sujeito e a do predicado; ou quando, numa definição completa, consideramos como distintas a realidade definida e aquela pela qual se define). A segunda é a estabelecida pela mente em coisas não realmente distintas quando há algum fundamento na realidade para a fazer (como a já mencionada distinção virtual na alma).

DOGMATISMO—O sentido em que se usa em filosofia, o termo _dogmatismo é diferente daquele em que se usa em religião. Nesta última, o dogmatismo é o conjunto dos dogmas, os quais são considerados (pelo menos em muitas Igrejas cristãs, e em particular no catolicismo) como proposições pertencentes à palavra de Deus e propostas pela Igreja.

Filosoficamente, em contrapartida, o vocábulo _dogmatismo significou primitivamente _oposiçÃo. Tratava-se de uma oposiçÃo filosófica, isto é, de algo que se referia aos princípios. Por isso, o termo _dogmático significou "relativo a uma doutrina" ou "fundado em princípios". Ora, os filósofos que insistiam demasiado nos princípios acabavam por nÃo prestar atençÃo aos factos ou aos argumentos que pudessem pôr em dúvida esses princípios. Esses filósofos nÃo consagravam a sua actividade à observaçÃo ou ao exame, mas à afirmaçÃo. Foram por isso chamados "filósofos dogmáticos", ao contrário dos filósofos examinadores ou _cépticos.

O dogmatismo entende-se principalmente em três sentidos:

1) como posição própria do realismo ingénuo, que admite não só a possibilidade de conhecer as coisas no seu ser verdadeiro (ou em si) mas também a efectividade deste conhecimento no trato diário e directo com as coisas. 2) como a confiança absoluta num determinado órgão de conhecimento (ou suposto conhecimento), principalmente da razão. 3) como a completa submissão, sem exame pessoal, a determinados princípios ou à autoridade que os impõe ou revela. Em geral, é uma atitude adoptada no problema da possibilidade do conhecimento e, portanto, compreende as duas primeiras acepções. Contudo, a ausência do exame crítico revela—se também em certas formas de cepticismo e por isso se diz que certos cépticos são,

a seu modo, dogmáticos. O dogmatismo absoluto e o realismo ingénuo não existem propriamente na filosofia, que começa sempre pela pergunta acerca do ser verdadeiro e, portanto, procura este ser mediante um exame crítico da aparência. Isso acontece não só no chamado dogmatismo dos primeiros pensadores gregos, mas também no dogmatismo racionalista do século XVIII, que desemboca numa grande confiança na razão, mas depois de a ter submetido a exame. Como posição gnoseológica, o dogmatismo opõe-se ao criticismo mais que ao cepticismo. Esta oposição entre o dogmatismo e o criticismo foi sublinhada especialmente por Kant, que, ao proclamar o seu despertar do "sono dogmático" por obra da crítica de Hume, opõe a crítica da razão pura ao dogmatismo em METAFÍSICA.
"dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão pura sem uma prévia crítica do seu próprio poder" (CRÍTICA DA RAZÃO PURA).

A oposição entre o dogmatismo e o cepticismo adquire sentido em Comte, quando considera estas duas atitudes não só como posições perante o problema do conhecimento, mas também como formas últimas da vida humana. A vida humana pode existir, com efeito, em estado dogmático ou em estado céptico. Este último não é mais que uma passagem de um dogmatismo anterior a um novo dogmatismo .

DUALISMO—No século XVIII, opôs-se o _dualismo ao _monismo. Eram dualistas os que afirmavam a existência de duas substâncias, a material e a espiritual, ao contrário dos monistas, que não admitiam senão uma. Com os vocábulos _dualista e _monista, caracterizavam-se posições muito fundamentais no problema da relação alma-corpo, de tão amplas ressonâncias na filosofia moderna, a partir de Descartes. Assim, Descartes caracteriza-se como francamente dualista, enquanto Espinosa representa o caso mais extremo do monismo. Só a posterior generalização do termo fez que _dualismo significasse, em geral, qualquer contraposição de duas tendências irredutíveis entre si. Além disso, entende-se o dualismo de diversas maneiras, consoante o campo a que se aplique, falando-se de dualismo psicológico (união da alma com o corpo, da liberdade e do determinismo), dualismo moral (o bem e e a alma, a natureza e a graça), de dualismo gnoseológico (sujeito e objecto), de dualismo religioso, etc. Contudo, chama-se também dualista a qualquer doutrina METAFÍSICA que supõe a existência de dois princípios ou realidades irredutíveis entre si e não subordináveis, que servem para a explicação do universo. Na verdade, esta última doutrina é a que se considera dualista por excelência. Os múltiplos dualismos que podem manifestar-se nas teorias filosóficas—como o chamado dualismo aristotélico da forma e da matéria, o dualismo kantiano da necessidade e liberdade, de fenómeno e númeno—são-no na medida em que se interpretam os termos opostos de um modo absolutamente realista e até se lhes dá um certo cariz valorativo. Só deste ponto de vista podemos dizer que o dualismo se opõe ao monismo, que não apregoa a subordinação de umas realidades a outras, mas que tende constantemente à identificação dos opostos, mediante a sobsunção dos mesmos numa ordem ou princípio superior.

DURAÇÃO—A definição mais usual de _duração "persistência de uma realidade no tempo". Esta definição pode interpretar-se de vários modos. Por um lado, pode não só insistir-se no carácter temporal da duração, mas inclusive supor-se que o tempo da duração consiste na sucessão—sucessão de momentos.

Por outro lado, pode destacar-se o permanecer na existência. Estas interpretações deram lugar a muitos debates sobre o conceito de duração, especialmente entre os escolásticos e os filósofos modernos do século XVII.

Quando se insistiu no facto do "permanecer", ligou-se o conceito de duração ao de eternidade. Alguns autores concluiram que o significado de ambos os conceitos é idêntico, dado o carácter fundamental que a noção de permanência tem para a eternidade. Outros, em contrapartida, introduziram uma série de distinções. Para S. Tomás, por exemplo, o conceito de duração é como um género de que são espécies os conceitos de eternidade e de eviternidade.. Por isso, o conceito de duração não inclui necessariamente o de sucessão, mas só o de permanência do ser que dura. O tempo é uma duração que tem começo e fim. A eternidade é duração sem começo nem fim e é, portanto, interminável (SUMA TEOLÓGICA). Esta concepção foi a mais difundida na escolástica e considerou-se que é a única que permite evitar uma separação completa entre os conceitos de eternidade e de tempo. Muitos dos filósofos modernos aproveitaram as elaborações escolásticas, em particular a noção de permanência, mas fizeram-nas servir para outros fins. Assim, Descartes que considerou que a duração de cada coisa é o modo pelo qual consideramos essa coisa enquanto continua a existir (OS PRINC PIOS DA FILOSOFIA). Isto equivale a supor que o tempo é uma maneira de pensar a duração, e de distinguir entre duração, ordem e número. Espinosa distingue entre eternidade e duração. A eternidade é o atributo mediante o qual concebemos a infinita existência de Deus. A duração é "o atributo mediante o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram na existência actual" (PENSAMENTOS METAS). Mais precisa e laconicamente, a duração "é a continuidade indefinida de existência" (ÉTICA). Indefinida, porque "nunca pode ser determinada pela natureza da coisa existente, nem pela causa eficiente, que estabelece necessariamente a existência da coisa, mas não a suprime". A duração distingue-se do tempo e da eternidade, do primeiro, por ser um "modo de pensar" da duração; da segunda, porque a duração é precisamente algo fundado na eternidade. Também os autores empiristas fazem uso de conceitos tradicionais, mas substituem a tendência metafísica por uma orientação psicológica e epistemológica. Locke define a ideia de duração como "as partes fugazes e continuamente perecedoras da sucessão" (ENSAIO), mas, mais à frente, nota que a reflexão sobre "as aparências de várias ideias, uma após outra, nos nossos espíritos, é o que nos proporciona a ideia de sucessão, e a distância entre quaisquer partes dessa sucessão, ou entre as aparências de duas ideias quaisquer nos nossos espíritos é aquilo a que chamamos duração". Esta tendência para _interiorizar a noção de duração é frequente no pensamento contemporâneo, mas a _interiorização nem sempre foi entendida num simples sentido psicológico ou epistemológico. Isto acontece em bergson, para o qual a duração pura, concreta ou real é o tempo real em oposição à espacialização do tempo. Quando, por exemplo, se diz que o psíquico, tem, entre outros caracteres, o da duração, não se quer significar senão que o psíquico é irredutível à espacialização a que está submetido o tempo por meio da matemática. O tempo matemático e o físico-matemático são por sua vez o resultado da necessidade que a vida se encontra e domina pragmaticamente a realidade. A duração é, contudo, a primeira realidade, para além dos esquemas espaciais, o que é intuitivamente vivido e não simplesmente compreendido ou entendido pelo entendimento. Por isso, o absoluto, entendido à maneira de Bergson, não pode ser um absoluto eterno, mas um absoluto que dura. A concepção do absoluto como eterno—eternidade que Bergson entende como um corte no devir mais que como um recolhimento autêntico do devir—derivam as dificuldades

metafísicas do problema do nada; a concepção do absoluto como algo que dura, elimina a possibilidade de o confundir com uma essência lógica ou matemática intemporal.

DÚVIDA—O termo _dúvida significa, primeiramente, _vacilação, _resolução, _perplexidade. Na dúvida há sempre, pelo menos, duas proposições ou teses entre as quais a mente se sente flutuante; vai, com efeito, de uma para a outra sem se deter. Por isso, a dúvida não significa falta de crença, mas indecisão relativamente às crenças. Pode entender-se a dúvida de vários modos: 1) dúvida como atitude, 2) a dúvida como método. é pouco frequente encontrar exemplos puros destas significações na história da filosofia, mas pode falar-se de várias concepções da dúvida nas quais se manifesta a tendência para sublinhar uma delas. A dúvida como atitude é frequente entre os cépticos gregos e os renascentistas. É também bastante habitual entre aqueles que, sem pretenderem forjar nenhuma filosofia, se negam a aderir a qualquer crença firme e especifica, ou consideram que não há nenhuma proposição cuja verdade possa provar-se de modo suficiente para gerar uma convicção completa. Característico desta forma de dúvida é o considerar como permanente o estado de irresolução, mas ao mesmo tempo o encontrar nele certa satisfação psicológica.

A dúvida como método foi usada por muitos filósofos. Até se disse que é o método filosófico por excelência, enquanto a filosofia consiste em pôr a claro todo o género de supostos, o que não se pode fazer sem os submeter à dúvida. Contudo, só em alguns casos se adoptou explicitamente a dúvida como método. Entre eles, sobressaem Santo Agostinho e Descartes: no primeiro, na proposição “se erro existo”, pela qual aparece como indubitável a existência do sujeito que erra. O segundo, na proposição “cogito, ergo sum”, pela qual fica assegurada a existência do eu que duvida. Nestes exemplos, pode dizer-se que a dúvida é um ponto de partida, já que a evidência (do eu) surge do próprio acto de duvidar, da redução do pensamento da dúvida ao facto fundamental e aparentemente inegável de que alguém pensa ao duvidar.

E

ELEMENTO—Na história da filosofia, este termo teve quatro sentidos fundamentais:

1)como compêndio de uma série de vocábulos usados por filósofos para designar as entidades últimas que, a seu ver, constituem a realidade e, em particular, a realidade material, por exemplo, _átomos, _corpúsculos, _partes _mínimas, _sementes, _razões _seminais, _espermas, etc.. O número e qualidade dos elementos considerados como “partes constitutivas” das realidades variaram muito. Muitos pré-socráticos falaram de um só elemento (a água, o indefinido, o ar). Parménides considerou os elementos como formas. Outros falaram de um número indefinido (ou indefinido) de elementos qualitativos distintos, e Demócrito de um número indefinido de elementos, os átomos. Deve-se a Empédocles a formulação mais precisa da chamada “doutrina dos quatro elementos” (terra, água, fogo e ar). ou melhor, o sólido, o líquido, o seco o gasoso, que teve grande influência na antiguidade, na idade média e até princípios da época moderna. Platão também falou de quatro elementos, mas não os considerou como verdadeiras “partes constituintes”; essas partes são antes certas figuras sólidas, cada uma das quais é base de um “elemento” (o tetraedro do fogo, o cubo da terra, o octaedro do ar e o ecosaedro da água). Além disso Platão (seguindo os pitagóricos) referiu-se a esses elementos ou princípios, os números, como a unidade e a díade. Aristóteles falou de cinco elementos: a terra,

a água, o ar, o fogo e o éter (ou continente do cosmos). Os estóicos voltaram à teoria clássica dos quatro elementos. Na idade média também foi corrente apresentar a doutrina dos quatro elementos, mas falou-se também do éter como quinto elemento ou quinta essência (donde surgiu o vocábulo _quinta _essência, usual na linguagem corrente para designar algo subtil e impalpável). Os epicuristas seguiram Demócrito na concepção dos elementos como _átomos.

2) como noções que compõem uma doutrina enquanto materiais com os quais se constrói essa doutrina. Nesse sentido, por exemplo, Kant postulou a "doutrina dos elementos da razão pura".
3) como princípios de uma ciência, ou de um sistema. Há exemplos clássicos deste uso na obra de Euclides, ELEMENTOS DE GEOMETRIA, e na de Proclo, ELEMENTOS DE TEOLOGIA.
4) como expressão da realidade na qual se encontra ou se banha uma entidade ou conceito determinados. Assim, por exemplo, quando Hegel usa expressões como "o elemento do negativo".

EMANAÇÃO—Em diversas doutrinas e especialmente no neoplatonismo, a emanação é um processo no qual o superior produz o inferior pela sua própria superabundância sem que o primeiro perca nada nesse processo, como acontece -- metaforicamente—no acto da difusão da luz; mas, ao mesmo tempo, há no processo de emanação um processo de degradação, pois do superior para o inferior existe a relação do perfeito para o imperfeito, do existente para o menos existente. A emanação é pois distinta da criação, que produz algo do nada; na emanação do princípio supremo não há, em contrapartida, criação do nada, mas autodesenvolvimento sem perda do ser, que se manifesta. O emanado tende, como diz Plotino, a identificar-se com o ser do qual emana, mais com o seu modelo que com o seu criador. Daí certos limites intransponíveis entre o neoplatonismo e o cristianismo, que sublinhava a criação do mundo a partir do nada e, portanto, tinha de negar o processo de emanação unido à ideia de uma eternidade do mundo. Essa contraposição deve entender-se sobretudo em função ou não introdução do tempo: se no neoplatonismo o tempo não é, longe disso, negado, acaba por reduzir-se e concentrar-se na unidade originária do modelo; no cristianismo, em contrapartida, o tempo é essencial, porque o processo do mundo não é simples desenvolvimento, mas drama essencial. A emanação suprime qualquer _peripécia—entendida como aquilo que não está forçosamente determinado e pode decidir no momento a salvação ou condenação da alma. O processo dramático, em contrapartida, compõe-se precisamente de peripécias e de situações nas quais pode intervir não só a alma, mas todo o universo. Por isso, no processo dramático, o tempo actua verdadeiramente e torna-se decisivo.

EMPIRISMO—Com este nome designa-se uma doutrina filosófica e em particular gnoseológica segundo a qual o conhecimento se funda na experiência. Costuma contrapor-se o empirismo ao racionalismo, para o qual o conhecimento se funda, pelo menos em grande parte na razão. Contrapõe-se também ao inatismo, segundo o qual o espírito, a alma, e, em geral, o chamado "sujeito cognoscente" possui ideias inatas, isto é, anteriores a toda a aquisição de dados. Para os empiristas, o sujeito cognoscente é semelhante a uma tábua rasa onde se inscrevem as impressões procedentes do mundo exterior. Pode-se dizer que, em geral, há três tipos de empirismo: o psicológico, o gnoseológico e o metafísico. Para o primeiro, o conhecimento tem

integralmente a sua origem na experiência; o segundo defende que a validade de todo o conhecimento radica na experiência; o último afirma que a própria realidade é empírica, isto é, que não há outra realidade para além da que é acessível à experiência e em particular à experiência sensível.

Neste artigo restringir-se-á o termo _empirismo ao chamado empirismo moderno e especialmente ao empirismo inglês, representado por Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley e Hume. Costuma-se opor este empirismo ao racionalismo continental (especialmente o de Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz), embora sem grande pretexto, pois há autores empiristas, como Locke, que revelam uma forte componente racionalista.

Comum a todos os empiristas ingleses é a concepção do espírito ou sujeito cognoscente como um _receptáculo no qual ingressam os dados do mundo exterior transmitidos pelos sentidos mediante a percepção. Os dados que ingressam nesse receptáculo são as chamadas (por Locke e Berkeley) _ideias, que Hume denomina _sensações. Essas ideias ou sensações constituem a base de todo o conhecimento. Mas o conhecimento não se reduz a elas. com efeito, se o conhecimento fosse assim consistiria numa série desconexa de dados meramente _presentes. É mister que as ideias ou sensações se _acumulem, por assim dizer, no espírito, de onde acorrem, ou melhor, de onde "são chamadas" para se ligarem a outras percepções. Graças a isso, torna-se possível executar operações como recordar, pensar, etc.—a menos que sejam estas operações as que tornam possível o recorrer às ideias ou sensações _depositadas --; em todo o caso, é necessário que esta segunda fase do processo cognitivo para que o conhecimento seja propriamente esse e não mera presença de percepções continuamente mutáveis. A relação entre a primeira e a segunda fase do processo cognitivo é paralela à relação entre as ideias ou sensações primitivas e as ideias ou sensações ditas "complexas", sem as quais não poderia haver noções de objectos compostos de várias ideias elementares, isto é, de objectos (que se supõem ser substâncias) com qualidades. Com efeito, a formação dos objectos compostos não segue a ordem na qual foram obrigatoriamente dadas as impressões primárias, mas outras ordens diferentes que, além disso, sempre têm de ser confirmadas mediante o recurso à experiência primeira. Acima destes processos encontra-se o processo chamado _reflexão, mediante o qual se torna possível o reconhecimento de conceitos e, em geral, de algo _universal. Isto não significa que o _universal seja aceite como propriamente real. Os autores que são, ao mesmo tempo, empiristas e nominalistas manifestam especialmente uma grande desconfiança para com tudo o que aparece como _abstracto e, relativamente a este tema, estabelecem-se grandes diferenças entre os autores empiristas. Também diferem os empirismos no que respeita à diferença dos processos de inferência e àquilo a que Hume chamou _relações _de _ideias. A admissão de uma diferença básica entre os factos e as ideias, como propõe Hume (para o qual as ideias, no sentido de relações de ideias, são meras possibilidades de combinação) não é o único tipo de empirismo existente, mas é um dos formulados com maior precisão e que exerceu maior influência. Grande parte das tendências empiristas contemporâneas, inclusive o positivismo lógico, seguiram, neste aspecto, o empirismo de Hume.

Nos empiristas atrás mencionados, é característico aquilo a que chamámos "empirismo psicológico", a que dão um alcance gnoseológico. Contra isto se rebelou Kant. No princípio da CRÍTICA DA RAZÃO PURA, Kant declara que, embora todo o conhecimento comece com a experiência, nem todo o conhecimento procede de a experiência. Isto quer dizer que a origem do conhecimento reside (psicologicamente) na experiência, mas a validade do conhecimento reside (gnoseologicamente)fora da experiência. Assim, nem todo o conhecimento é, para Kant, a

posteriori; constitui-se por meio do a priori. Para os empiristas ingleses, especialmente para Hume, o a posteriori é sintético e o a priori é analítico. Para Kant existe a possibilidade de juízos sintéticos a priori (na matemática e na física).

ENTE—Heidegger insistiu em que deve distinguir-se entre o ente e o ser, entre o verbo e o particípio do verbo. Do ponto de vista linguístico, há que ter em conta que os significados de _ente e _ser dependem, em grande parte, do modo como estes termos se introduzem, por exemplo, não é a mesma coisa dizer _o _ente que dizer "um ente"; não é a mesma coisa usar _ser como cópula num juízo que dizer "o ser". devido a estas e outras dificuldades, argumentou-se por vezes que a distinção entre ente e ser, pelo menos dentro da chamada "ontologia clássica", é pouco menos que artificial, ou em todo o caso, insignificante. Alguns autores, contudo, insistem em que perguntar pelo ente e perguntar pelo ser não é a mesma coisa; o ente é "aquilo que é", enquanto o ser é o facto de que qualquer ente dado seja. Especialmente desde o século treze, discutiu-se o que é o ente como "aquilo que é" ou "o ser que é". À pergunta—o que é o ser? -- respondeu-se que "o ente é aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar" (S. Tomás, SOBRE A VERDADE).

Nada se pode dizer do que é a não ser que o dizer se encontre já situado dentro da primeira e prévia apreensão do ente. O ente é aquilo que é. S. Tomás fala também do ser, mas para o definir em termos de ente, "o ser diz-se do acto do ente enquanto é ente"e estuda o ser como ser com a sua essência, como "aquilo que é" (enquanto é). O ente é o mais comum enquanto sujeito de apreensão. Ao mesmo tempo, é algo que transcende tudo o que é. Não pode definir-se por nenhum modo especial de ser—por nenhum ser "tal ou qual"— e por isso é um transcendental. Disse-se que, além de ser um transcendental, o ente é um supertranscendental; como transcendental, é o que é enquanto relativo ao real e, como supertranscendental, é o que é enquanto relativo não só ao ente real mas também ao ente de razão. Os escolásticos trataram em pormenor os problemas levantados por esta exposição. Por um lado, e se a noção de ente é _comuníssima, o ente é tudo o que é como tal. Por outro lado, se ente é o real na sua realidade, o ente pode ser aquilo que sustém ontologicamente todos os entes. Finalmente, se o ente é tudo o que é ou pode ser, dever-se-á precisar de que modos distintos se diz de algo que é ente. Por exemplo, pode dividir-se o ente em ente real e de razão, em ente potencial e ente actual, e este último em essência e existência. Pode também estudar-se de que modo se pode falar do ente, análoga, unívoca, equivocamente. A doutrina escolástica do ente culmina possivelmente em Suárez. Nas suas DISPUTAS METAS, Suárez estuda o ente não só como "aquilo que é", mas também como a condição, ou condições, que tornam possível (e inteligível) qualquer ser. Disse-se, por isso, que a doutrina do ente desembocou num puro formalismo, enquanto o ente se definia como tudo aquilo a que não repugna a existência. Se isto acontece, o ente é então a mera possibilidade lógica. Como se disse no começo do artigo, Heidegger manifestou com particular ênfase que a questão do ser e a do ente não são iguais. A determinação do ente não é aplicável ao ser (O SER E O TEMPO). O ser é anterior aos entes. O que seja esse ser e como pode conseguir-se um acesso a ele é a grande questão de Heidegger se propôs deslindar. Só uma análise do homem enquanto é o ente que pergunta pelo ser pode abrir o caminho par a uma compreensão do sentido do ser. A clássica pergunta pelo ente ocultou a pergunta mais originária pelo ser.

ENTELÉQUIA—Aristóteles forjou este vocábulo apoiando-se na expressão "o facto de possuir perfeição". Enquanto designar isto, o termo _enteléquia significa actividade ou perfeição

resultante de uma actualização. A enteléquia é então o acto enquanto realizado. Neste sentido, a enteléquia distingue-se da actividade ou actualização. Enquanto constitui a perfeição do processo de actualização, a enteléquia é a realização de um processo cujo fim está na própria entidade. Por isso, pode haver enteléquia da actualização, mas não do simples movimento.

Plotino utilizou também a noção de enteléquia, mas não aderiu à doutrina de Aristóteles, pelo menos no que se refere à sua aplicação à alma. Plotino afirmava (ENÉADAS) que a alma ocupa, no composto, o lugar da forma. Se tivermos de falar de enteléquia, será forçoso entendê-la como algo que adere ao ser de que é enteléquia. Ora, Plotino assinala explicitamente que a alma não é como uma enteléquia, pois a alma não é inseparável do corpo. Na época moderna, pôs-se geralmente de parte a noção de enteléquia e inclusive chegou-se-lhe a dar um sentido pejorativo do "não existente", que ainda conserva na linguagem comum. Em certos momentos, porém, revalorizou-se o termo, como por exemplo na filosofia de Leibniz. Para Leibniz, as enteléquias são "todas as substâncias simples ou mónadas criadas, pois têm em si certa perfeição e há nelas certa capacidade de se bastarem a si mesmas que as torna fontes de suas acções internas e, por assim dizer, autómatos incorpórios" (MONADOLOGIA) deve sublinhar-se que, em Leibniz, o termo continua a ter, como em Aristóteles, o significado primeiro de "o facto de possuir perfeição".

ENTENDIMENTO—Apesar de na antiguidade e na idade média se ter falado mais de intelecto do que de _entendimento, vamos unificar sob este último termo todas as doutrinas referentes à realidade aludida por estes dois termos.

Depressa se distinguiu entre o entendimento como ordem do cosmos e o entendimento como uma faculdade pensante que, além disso, reflecte ou pode reflectir, a citada ordem cósmica. Aristóteles - - do qual procede a maioria das concepções medievais—defende que como o entendimento é uma faculdade da alma humana não se pode identificar simplesmente com a alma. A alma tem várias faculdades, e o entendimento é uma delas. É "a parte da alma com a qual conhece e pensa" (SOBRE A ALMA). Esta definição suscita vários problemas; o da função própria do entendimento e o da sua natureza última são dois dos mais importantes.

No que diz respeito ao primeiro problema, pode perguntar-se se o entendimento é principalmente intuitivo ou principalmente discursivo. Aristóteles parece destacar o primeiro aspecto. Em todo o caso, este aspecto foi o que maior influência teve entre os seguidores de Aristóteles.. Sublinhou-se, com efeito, que o entendimento é capaz de compreender os princípios da demonstração e os fins últimos da acção; concebeu-se então como um _hábito que não procede nem da ciência nem da arte, mas sem o qual não haveria nem ciência nem arte. Portanto, não é propriamente o _saber mas antes uma _sabedoria.

No que se refere ao segundo problema, pode perguntar-se se o entendimento, enquanto faculdade da alma, é realmente distinto de outras faculdades (a sensível, a imaginativa, etc) ou se há, por assim dizer, uma _continuidade entre todas as faculdades. Umas vezes, Aristóteles parece falar do entendimento como de uma faculdade separada e, outras vezes, em contrapartida, opõe-se rigorosamente ao dualismo platónico e manifesta-se hostil a toda a _separação; ao fim e ao cabo, a conhecida definição aristotélica da alma faz dela una com o corpo. Pode falar-se, pois, de um Aristóteles _intelectualista e por vezes _platonizante e de um Aristóteles fundamentalmente _naturalista e _funcionalista. Digamos, rapidamente, que Aristóteles considera que , na sensação há "algo de conhecimento", de modo que pode dizer-se

que a apreensão sensível tem algo _intelectual. Contudo, a notícia dada pela faculdade sensível não é, todavia, conhecimento propriamente dito. Este surge unicamente quando há, como acontece na alma humana, não só faculdade sensível, nem tão- pouco apenas imaginação e memória, mas também precisamente _entendimento. Enquanto a faculdade sensível tem a capacidade de apreender os "aspectos sensíveis" das coisas, o entendimento tem a capacidade de apreender "os aspectos inteligíveis". Ambos os aspectos têm de ser actualizados por serem apreendidos. Mas enquanto a actualização dos aspectos sensíveis é uma causa ou movimento, parece difícil admitir que haja uma causa ou movimento que actualize "os aspectos inteligíveis". Daí que se chame a este entendimento _passivo e se reclame a existência de outro a que posteriormente se chamou _activo ou _agente, ao qual se refere Aristóteles quando diz que, por meio dele, a capacidade de apreensão dos aspectos inteligíveis se actualiza ou chega a ser efectiva. A tradição aristotélica discutiu profusamente se o entendimento agente estava ou não separado do composto humano ou se era imanente ao mesmo e próprio de cada homem. S. Tomás afirmou que o entendimento activo se encontra na alma como uma virtude capaz de tornar inteligível aquilo que o sensível tem de inteligível. Deste modo sublinhava o _imanentismo contra o _transcendentalismo e o _separatismo de Averróis. Para este não há diferença entre o entendimento activo e o passivo; ambos formam um só. Por conseguinte, os homens não pensam; o entendimento é a única coisa que neles pensa. Havendo um só entendimento transcendente às almas, estas não podem ser imortais: só o entendimento único é imortal. Daí a oposição de S. Tomás e mais autores ao averroìsmo.

Apesar de se poder dizer que a questão formulada nestes termos deixou de existir, é inegável que perdurou na filosofia moderna, apesar de reformulada de outro modo. Aproxima-se mais do sentido moderno ao colocá-la nesta pergunta: "como é possível o conhecimento—enquanto _ciência—em sujeitos que, pela sua estrutura psicológica e psicofisiológica, parecem poder apreender unicamente dados dos sentidos e não dados inteligíveis, universais, etc?" Neste sentido, muitos filósofos modernos se ocuparam do problema. Pode mesmo estudar-se a teoria do conhecimento de Kant como uma resposta à questão da natureza e função de uma espécie de entendimento activo: constituído pelos conceitos do entendimento. Seja como for, é forçoso dar algumas indicações sobre o termo _entendimento na filosofia moderna. É comum, nesta filosofia, o uso do termo _entendimento para designar toda a faculdade intelectual, embora organizada em diversos graus. Em alguns casos, como em Espinosa, o entendimento equivale à "faculdade de conhecimento" nos seus diversos graus. Os modos como pode exercitar-se o entendimento ou "modos de percepção" são, ao mesmo tempo, "modos do entendimento". Esses modos são quatro: 1) segundo o que se diz, ou segundo qualquer signo escolhido arbitrariamente; 2) por experiência vaga; 3) por apreensão da essência de uma coisa concluída de outra essência, mas não adequadamente, e 4) por percepção apenas da essência da coisa ou conhecimento da causa próxima. Esta ideia do entendimento como potência cognoscitiva completa encontra-se noutros autores modernos, por exemplo em Locke. Para este, os objectos do entendimento são as _ideias, tanto as de sensação como as de reflexão. Isso mostra que, em Locke, o entendimento compreende, no seu primeiro grau, aquilo a que, por vezes, se chama _sensibilidade.

Leibniz distingue entre sensibilidade e entendimento e afirma que esta diferença não é essencial mas gradual. Com efeito, conhecer equivale a ter representações, as quais podem ser menos claras (sensibilidade) ou mais claras (entendimento propriamente dito). A sensibilidade está subordinada ao entendimento, no qual as representações alcançam o grau desejável de clareza e distinção. Kant opõe-se à ideia Leibniziana de que a sensibilidade é uma forma inferior do

entendimento e proclama uma distinção fundamental entre ambas. A sensibilidade é uma faculdade de intuição. Mediante a faculdade sensível, agrupam-se os fenómenos segundo as ordens transcendentais do espaço e do tempo. A sensibilidade é a faculdade das intuições a priori. O entendimento, em contrapartida, é uma "faculdade das regras". Mediante ela, pensa-se sinteticamente a diversidade da experiência. A sensibilidade ocupa-se de intuições; o entendimento de conceitos. Estes são cegos sem as intuições, mas as intuições sem os conceitos são vazias. "O entendimento não pode intuir nada; os sentidos não podem pensar nada" (CRÍTICA DA RAZÃO PURA). Em suma, o entendimento pensa o objecto da intuição sensível, de tal modo que a faculdade do entendimento e a da sensibilidade não podem "trocar as suas funções": só quando se unem se obtém conhecimento. Pode definir-se o entendimento de modos muito diversos; como espontaneidade (ao contrário da passividade da sensibilidade), como poder de pensar, como faculdade de conceitos, como faculdade de juízos. Segundo Kant, todas estas definições são idênticas, pois equivalem à citada "faculdade das regras" (ibid., A 126). Mas com isso resulta que o entendimento não é propriamente uma faculdade mas uma função ou conjunto de operações que visam produzir sínteses e, assim, a torna possível o conhecimento em formas cada vez mais rigorosas. Portanto o entendimento põe em relação as intuições e leva a cabo as sínteses sem as quais não pode haver enunciados necessários e universais. Ao mesmo tempo que estrutura positivamente o conhecimento (ou, melhor, a sua possibilidade), o entendimento estrutura-o negativamente, pois estabelece os limites para além dos quais não se pode ir. Estes limites estão marcados pela fronteira que divide o entendimento e a razão. Esta não pode constituir o conhecimento; em suma, pode estabelecer certas e certas directrizes de carácter muito geral. Ora, a distinção kantiana foi aceite por diversos autores como Fichte, Schelling e Hegel, mas, ao mesmo tempo, foi voltada do avesso. Considerou-se que o entendimento era uma faculdade inferior que não se pode comparar em poder e majestade com a razão, e considerou-se que esta última, mediante a "intuição intelectual", podia penetrar naquele reino que Kant tinha colocado fora dos limites do conhecimento teórico. Não se tratava, como Kant postulara, de afirmar a possibilidade de um contacto com "a realidade em si" por meio da razão prática; era a razão teórica e especulativa que o apreendia "em si".

Em vez de subordinar o entendimento à razão de um modo romântico, Hegel procurou integrá-lo e hierarwquizá-los de um modo sistemático. Concebeu o entendimento como razão abstracta, ao contrário da razão concreta, única que se pode chamar verdadeiramente razão. Enquanto o entendimento é a própria razão identificadora e que habita o concreto ou que, em suma, quer assimilar as diferenças do concreto, a razão é a absorção do concreto pelo racional, identificação última do racional com o real para além da simples identificação abstracta. A questão é, na verdade, o espírito, o qual deve ser considerado como algo superior à pura razão _raciocinante.

ENTIMEMA—O termo _entimema tem vários significados.

Aristóteles considera que é um silogismo baseado em semelhanças ou signos;

Por exemplo, o signo (ou facto) de uma mulher ter leite permite inferir que está grávida; noutro lugar, Aristóteles afirma que o entimema expressa a demonstração de um orador e que se trata da mais _efectiva das maneiras de demonstração. Alguns autores consideram que as duas definições de Aristóteles coincidem e que o importante no entimema é que seja um raciocínio cujas premissas são meramente prováveis ou constituem simplesmente exemplos.

Outro significado de _entimema é o que se encontra na maior parte dos textos lógicos. O entimema é um silogismo incompleto porque não se expressa uma das premissas . Se faltar a premissa maior, o entimema diz-se em primeira ordem; se faltar a premissa menor, diz-se de segunda ordem. Assim, “os búlgaros bebem kefir; os búlgaros gozam de boa saúde”é um entimema de primeira ordem.

“todos os ingleses lêem romances; John Smith lê romances” é um entimema de segunda ordem.

ENUNCIADO—Na lógica tradicional, o termo _enunciado usa-se com frequência no sentido de proposição. Por vezes, usa-se “proposição” para um enunciado isolado e e _enunciado quando está dentro de um silogismo. Em certas ocasiões, _enunciado é um termo neutro, decomponível em _proposição (produto lógico do pensamento) e _juízo (processo psicológico do pensamento). Esta decomposição efectua-se por vezes em sentido inverso: o enunciado designa então o facto de enunciar uma proposição. Finalmente, interpreta-se o enunciado como um discurso. Na lógica moderna, usa-se habitualmente _enunciado com equiparável a _sentença. Nos manuais de lógica, encontra-se um tratamento minucioso do problema da natureza dos enunciados.

EPOCHÉ—No vocabulário filosófico é já frequente usar-se o termo “epojé” ou _epoché como transcrição e tradução do vocábulo grego, que designa a suspensão do juízo, empregado pelos filósofos da Nova Academia, especialmente Arcesilau e Carnéades, e pelos próprios cépticos, especialmente Enesidemo e Sexto Empírico, para expressar a sua atitude perante o problema do conhecimento. _epoché, na definição de Sexto Empírico, “é estado de repouso mental pelo qual nem afirmamos, nem negamos”, um estado que conduz à imperturbabilidade. Não se sabe exactamente quem foi o filósofo que introduziu a noção de _epoché. Alguns afirmam que foi Pírron, que teria combinado a epoché com a possibilidade de aprender imediatamente a realidade do objecto. Outros, em contrapartida, inclinam-se por Arcesilau na sua polémica contra os estóicos. Estes tinham defendido na teoria do conhecimento a doutrina que defendia a possibilidade de obter representações compreensivas; Arcesilau argumentou que essas representações estão condicionadas pelo assentimento, e como não se pode dar assentimento às representações, as representações compreensivas são impossíveis. No mesmo sentido se pronunciou Carnéades, que distinguiu entre uma epoché generalizada e uma epoché particular, e afirmou que o sábio deve ater-se à primeira. Enesidemo e Sexto Empírico, por seu lado, afirmaram a epoché como resultado dos tropos, mas adoptaram diversas atitudes de suspensão que roçavam, por vezes, o probabilismo. Assim, Sexto, sobretudo, distinguia entre a pura e simples abstenção, o reconhecimento da possibilidade de que algo seja certo, o reconhecimento de que não é impossível que algo seja certo, a afirmação de que não pode haver decisão entre dois casos, etc. Note-se que a epoché tinha em todos estes filósofos não só um sentido teórico, mas também prático, pois dizia respeito quer ao conhecimento do objecto, quer ao conhecimento do bem, e especialmente do Bem supremo. Contudo os académicos novos e os cépticos propugnaram uma epoché radical no aspecto teórico, enquanto, acerca do lado prático, defendiam uma atitude moderada relativamente aos juízos de carácter moral.

O termo _epoché foi ressuscitado com sentido diferente do _clássico na fenomenologia de Husserl. A epoché é capital na formação do método destinado a conseguir a chamada _redução _fenomenológica. Em sentido primário, a epoché não significa mais que o facto de que suspendemos o juízo perante o conteúdo doutrinal de qualquer dada filosofia e realizamos todas as nossas comprovações dentro dos limites dessa suspensão. Num sentido mais preciso, a epoché fenomenológica significa a mudança radical da “tese natural”. Na tese natural, a

consciência está situada perante o mundo como realidade que existe sempre ou está sempre _aí. Ao alterar-se esta tese, dá-se a suspensão ou a colocação entre parêntesis não só das doutrinas acerca da realidade, e da acção sobre a realidade, mas também da própria realidade. Ora, estas não ficam eliminadas, mas alteradas pela suspensão.

Portanto, o mundo natural não fica negado nem se duvida da sua existência. Assim a epoché fenomenológica não se compara nem com a dúvida cartesiana, nem com a suspensão céptica do juízo, nem com a negação da realidade por alguns sofistas, nem com a abstenção de explicações propugnada, em nome de uma atitude livre de teorias e supostos metafísicos, pelo positivismo de Comte. Só assim é, possível, segundo Husserl, constituir a consciência pura ou transcendental como resíduo fenomenológico.

ERRO—Segundo Zenão de Eleia, só se pode falar do ser. Do não ser não pode enunciar-se nada. Portanto, o erro é impossível. Uma proposição que não seja verdadeira não pode receber o nome de proposição; é, em suma, um conjunto de signos que carece de sentido. Os autores que não admitem essa doutrina radical assinalam que o erro se dá em proposições tão significativas como as que expressam a verdade. A diferença entre as proposições falsas e as verdadeiras consiste em que enquanto as primeiras não designam nada real, as segundas designam algo real.

Aristóteles sustentou que por vezes nos equivocamos na posição dos termos, mas também erramos no juízo expresso sobre eles. Como, segundo Aristóteles, nós vemos as coisas particulares por meio do conhecimento do geral, é possível o erro sem excluir o conhecimento, pois o conhecimento refere-se ao geral, enquanto o erro atinge o particular.

Os escolásticos trataram o problema do erro dentro da questão da certeza; em rigor, pode entender-se o erro unicamente quando pusemos a claro as diferentes formas como a verdade se pode apresentar. Se a verdade é coincidência entre o juízo e a coisa julgada, o erro será a discrepância entre eles. Outra questão, em contrapartida, é a que se refere às causas do erro, questão que foi muito especialmente destacada pelos filósofos modernos que, antes de se preocuparem com atingir a verdade, procuraram eliminar o erro. Por exemplo, Descartes refere-se a este ponto em muitas passagens dos seus escritos (REGRAS PARA A DIRECÇÃO DO ESP RITO; MEDITAÇÕES METAS; OS PRINC PIOS DA FILOSOFIA). Descartes deu um carácter extremo à tese (em parte antecipada por João Duns Escoto), segundo a qual o erro reside no acto da vontade que formula o juízo. O entendimento não nega nem afirma; é a vontade que afirma ou nega e que, portanto, pode equivocar-se. Os erros nascem do facto de "como a vontade é muito mais ampla e é mais extensa que o entendimento, não a contenho nos mesmos limites, mas extendo-a também às coisas que não compreendo" (MEDITAÇÕES). E essa vontade pode extender-se desse modo ilegítimo não só à afirmação de ideias que não correspondem à realidade, mas também à escolha do mal em vez do bem. Deste modo, a causa do erro e do pecado é a mesma.

Distinguiu-se entre o erro e o engano. O primeiro só se dá na esfera das proposições e dos juízos; o engano só se dá na esfera das percepções. Os que acreditaram que não pode haver engano na percepção, por exemplo os fenomenistas, confundiram a percepção com a sensação e entenderam mal a frase de Aristóteles: "não pode haver engano dos sentidos". Na sensação, não pode haver engano nem erro. no juízo, não pode haver engano, mas sim erro. Na percepção, não pode haver erro, mas sim engano. Por isso, um sujeito pode enganar-se nas percepções e não enganar-se nos juízos, e vice-versa.

ESPAÇO—Na filosofia pré-socrática, discutiu-se o problema do espaço juntamente com o da matéria paralelamente a certas oposições análogas como cheio-vazio, ser-não ser, etc. Em Platão, encontram-se as primeiras determinações do problema do espaço como tal, embora só seja possível referir-se, a esse respeito, a uma só passagem das suas obras (TIMEU). Segundo Platão, há três géneros de ser: um, que é sempre o mesmo, incriado e indestrutível, invisível para os sentidos, que nada recebe de fora nem se transforma noutra coisa: são as formas ou as ideias. Outro, que está sempre em movimento, é criado, perceptível para os sentidos e para a opinião, e sempre a aparecer no lugar e a desaparecer dele: são as coisas sensíveis. Outro, finalmente, que é eterno e não susceptível de destruição, constitui o habitáculo das coisas criadas, é é apreendido por meio de uma razão espúria e é apenas real: é o espaço. Como o espaço carece de figura, as definições que podem dar-se dele são, ao que parece, negativas. O espaço enquanto receptáculo puro é um _contínuo sem qualidades, é um _habitáculo e nada mais; não se encontra nem na terra nem no céu (inteligível) de modo que não se pode dizer dele que _existe. Como Aristóteles concebe o espaço como _lugar, remetemos para o artigo sobre este conceito. Cabe acrescentar que se o _lugar aristotélico merece ser chamado _espaço, o é unicamente enquanto equivale a um _campo onde as coisas são particularizações. Ora, uma vez que, de acordo com o conceito de _lugar, não é possível conceber as coisas sem o seu espaço, o espaço não pode ser, como postulava Platão, um mero receptáculo. Também não é viável, por conseguinte, a concepção dos atomistas que conceberam o espaço como o _vazio.

Durante a idade média e especialmente os escolásticos, as ideias sobre a natureza do espaço fundaram-se em noções já esclarecidas na filosofia antiga. Um dos principais problemas levantados foi o da dependência ou independência do espaço relativamente aos corpos. A opinião que prevaleceu foi a aristotélica: o espaço como lugar. As doutrinas modernas sobre a noção de espaço são tão abundantes e complexas que qualquer resumo é notoriamente insuficiente. Os filósofos e os homens de ciência tenderam cada vez mais, desde o renascimento, a conceber o espaço como uma espécie de “continente universal” dos corpos físicos. Este espaço tem várias propriedades: O ser homogéneo (isto é, as coisas são indiscerníveis umas de outras do ponto de vista qualitativo); o ser isotrópico (o facto de todas as direcções do espaço terem as mesmas propriedades); o ser contínuo; o ser ilimitado; o ser tridimensional e o ser homoloidal (o facto de uma dada figura ser matriz de um número infinito de figuras em diferentes escalas, mas assemelhando-se umas às outras). A ideia do espaço desempenha um papel determinante na filosofia cartesiana. O espaço é, para Descartes, coisa extensa, cujas propriedades são a continuidade, a exterioridade, a reversibilidade, a tridimensionalidade, etc. por sua vez, a coisa extensa constitui a essência dos corpos. Uma vez que se despojaram os corpos de todas as propriedades sensíveis (sempre mutáveis), resta deles a extensão. Assim, a substância corporal só pode conhecer-se claramente por meio da extensão. É certo que Descartes fala de espaço mas a função desempenhada por esta noção é diferente da que tem na escolástica; o espaço é conhecido a priori com perfeita clareza e distinção; a extensão em que o espaço consiste é perfeitamente transparente. Como esta extensão não é sensível, é, como assinala subtilmente Malebranche, “extensão inteligível”.

A questão da natureza do espaço foi muito debatida durante o século XVIIe primeiro terço do século XVIII. Embora muitos autores tenham contribuído para esta polémica, costuma-se centrá- la nos nomes de Newton, por um lado, e de Leibniz, por outro. Newton definiu o espaço do seguinte modo: “o espaço absoluto, na sua própria natureza, sem relação com nada externo, permanece sempre similar e imóvel. O espaço relativo é uma dimensão móvel ou medida dos

espaços absolutos, que os nossos sentidos determinam mediante a sua posição relativa aos corpos, e que é vulgarmente considerado como espaço imóvel" (PRINC PIOS). A interpretação mais corrente destas fórmulas é a seguinte: o espaço é, parra Newton, uma medida absoluta e assim uma "entidade absoluta". Uma vez que as medidas no espaço relativo são função do espaço absoluto, pode concluir-se que este último é o fundamento de toda a dimensão espacial. No COMENT RIO GERAL DOS PRINC PIOS, Newton afirma que, embora Deus não seja espaço, se encontra em toda a parte, de modo que constitui o espaço. Newton representava, pois, a ideia do espaço como realidade em si, independente, em princípio, dos objectos situados nele e dos seus movimentos: os movimentos são relativos, mas o espaço não é. não se concebia o espaço como um acidente das substâncias; não é que os corpos fossem espaciais, mas moviam-se em o espaço. Contra isto, manifestou Leibniz a sua célebre opinião: o espaço não é um absoluto, não é uma substância, não é um acidente de substâncias Mas uma relação. Só as mónadas são substâncias; o espaço não pode ser substância. Como relação, o espaço é uma ordem; a ordem de coexistência ou, mais rigorosamente, a ordem dos fenómenos coexistentes. O espaço não é real mas ideal. Isto é, não há espaço real fora do universo material; espaço é, em si mesmo, uma coisa ideal, tal como o tempo. Kant seguiu as orientações leibnizianas enquanto defendeu que o espaço é uma relação, mas concebeu esta última não como algo ideal mas como algo transcendental. As principais ideias de Kant sobre o espaço encontram-se na ESTÉTICA TRANSCENDENTAL da Crítica DA RAZÃO PURA. Para Kant, espaço é, tal como o tempo, uma forma da intuição sensível, isto é, uma forma a priori da sensibilidade. não é "um conceito empírico derivado de experiências externas, porque a experiência externa só é possível pela representação do espaço".

"É uma representação necessária a priori, que serve de fundamento a todas as intuições externas", porque "é impossível conceber que não exista espaço, embora o possamos pensar sem que contenha algum objecto". Em suma, o espaço é "a ideia da possibilidade dos fenómenos", isto é, "uma representação a priori, fundamento necessário dos fenómenos". O espaço não é nenhum conceito discursivo, mas uma intuição pura. Na exposição transcendental, demonstra-se que "o espaço não representa nenhuma propriedade das coisas, que não é mais que a forma dos fenómenos dos sentidos externos, isto é, a única condição subjectiva da sensibilidade, mediante a qual não é possível a intuição externa". O resultado da investigação kantiana é a adscrição ao espaço dos caracteres de aprioridade, independência da experiência, intuitividade e idealidade transcendental. Como intuição pura, o espaço é uma"forma pura da sensibilidade" ou - "a forma de todas as aparências do sentido externo" (CRÍTICA DA RAZÃO PURA). Ora, o chamado idealismo alemão acentuou o construtivismo do espaço numa proporção que Kant não havia imaginado. Em Fichte, por exemplo, o espaço aparece como algo estabelecido pelo eu quando este estabelece o objecto como extensão. E, em Hegel, o espaço é uma fase, dum momento do desenvolvimento dialéctico da ideia, a pura exterioridade desta. O espaço aparece, neste último caso, como a generalidade abstracta do ser-fora-de-si da natureza. Pode dizer- se então que a subjectivação do espaço dá lugar a uma ideia muito diferente consoante a forma como se admite essa subjectivação. A ideia do espaço ocupa um lugar destacado em todas as correntes importantes do século XIX. Só o naturalismo radical admitirá , sem crítica, uma objectividade exterior do espaço. Houve muitas discussões sobre o carácter absoluto ou relativo, objectivo ou subjectivo, do espaço, bem como sobre o problema das relações do espaço com o tempo e a matéria.

Indicaremos algumas das teses formuladas de um ponto de vista psicológico, geométrico, gnoseológico, ontológico e metafísico. Do ponto de vista psicológico, considera-se o espaço

como objecto da percepção, e a resposta ao problema deu como resultado várias teorias acerca dos diferentes espaços (táctil, auditivo, visual, etc), bem como da aquisição da ideia de espaço (empírico, nativista, etc). Do ponto de vista geométrico, considera-se o espaço como "o lugar das dimensões", como algo contínuo e ilimitado. Do ponto de vista físico, o problema do espaço relaciona-se intimamente com as questões que se referem à matéria e ao tempo, e a resposta a estas questões afecta também, como na física recente, a constituição geométrica. Falava-se, assim, em física, por exemplo, de um contínuo espaço-tempo. Do ponto de vista gnoseológico, examina-se o espaço enquanto classe especial das categorias. Do ponto de vista ontológico, como uma das determinações de certos tipos de objectos. Finalmente, do ponto de vista metafísico, o problema do espaço engloba o problema mais amplo da compreensão da estrutura da realidade.

ESPÉCIE—Depois de Platão e, sobretudo, depois de Aristóteles, examinou-se a noção de espécie quer lógica, quer metafisicamente. Do ponto de vista lógico, a espécie é uma classe subordinada ao género e sobreposta aos indivíduos. Do ponto de vista metafísico, a espécie é um universal, levantando-se então relativamente a ela todos os problemas suscitados pelos universais. Os dois pontos de vista aparecem muitas vezes confundidos, especialmente quando se insiste no processo platónico da divisão e se supõe que a hierarquia lógica tem o seu paralelo exacto numa hierarquia ontológica.

Noutro sentido, chama-se _espécies às cópias que, por assim dizer, os objectos externos enviam para a alma para a sua compreensão. A espécie é, na terminologia escolástica e especialmente na tomista, a imagem que a alma faz de um objecto, chamando-se espécie inteligível à ideia geral que o entendimento activo forja à base das imagens sensíveis. As espécies representam o intermediário entre o sujeito e o objecto, mas isso não significa que a alma se limite a um conhecimento das espécies e exclua sempre o objecto transcendente. Pelo contrário, o realismo gnoseológico da escolástica afirma decididamente a possibilidade do conhecimento directo das coisas.

ESPECULAÇÃO, ESPECULATIVO—Aos significados destes termos, que já figuram nos artigos _contemplação e _teoria, podem juntar-se outros significados complementares. O vocábulo latino designa a acção de observar, em particular, a partir de um ponto elevado. No seu sentido originário, não significa, portanto, "imaginar algo sem ter fundamento para isso" (um sentido pejorativo a que depois iremos referir-nos), mas antes "perscrutar algo sumária e atentamente". Na medida em que especulação se equipara a _teoria, ocupa a categoria suprema na classificação das ciências proposta por Aristóteles. Ao mesmo conhecimento teórico, contemplativo ou especulativo se refere Aristóteles ao dizer que é o melhor e mais grato (METAS) ou ao fundar a felicidade na contemplação (ÉTICA A NIC MACO). Depressa no mundo romano adquire _especulação um leve matiz depreciativo, pois, tratando-se de uma atitude desinteressada, é "pouco cívica": enquanto se especula, descuram-se os assuntos públicos, que eram, para os romanos, absolutamente preeminentes.

Os filósofos medievais estabeleceram amiúde uma distinção entre a especulação e outras actividades teóricas, fundada na relação entre _especular e _reflectir fielmente como um espelho. Daí que se interpretasse a especulação como "modo de reflectir", isto é, "reflectir contemplativamente". Distinguiu-se entre especulação, contemplação e meditação. Mediante a contemplação, considera-se Deus como é em si mesmo; mediante a especulação, considera-se Deus tal como se reflecte nas coisas criadas, tal como a imagem se reflecte no espelho; mediante

a meditação, põe-se a alma em tensão para alcançar a contemplação. Era muito comum, fosse qual fosse a doutrina, constituir a especulação um estado intermédio que leva à contemplação. Muitos autores modernos opuseram-se à _especulação e a tudo o que é _especulativo, considerando-o como algo infundado e sem nenhum alcance _prático (e até teórico). Bacon considerou-a como actividade da razão na qual esta se nutre a si mesma à semelhança das "aranhas" que extraem tudo da sua própria substância. Descartes também a desdenhou pelas escassas consequências que tem para aqueles que a exercem (DISCURSO DO MÉTODO). Mas a especulação teve também grande importância no racionalismo moderno. Perante esta confiança na razão especulativa, Kant elaborou a sua doutrina do conhecimento, que tinha, entre outros, o objectivo de delimitar as possibilidades da razão e mostrar que nenhum conhecimento é admissível se não estiver dentro dos limites da experiência possível. Segundo Kant, o "conhecimento da natureza" difere do "conhecimento teórico", que "é especulativo se refere a um objecto, ou aos conceitos de um objecto, que não pode ser alcançado mediante nenhuma experiência" (Crítica DA RAZÃO PURA). Parece, pois, que, com Kant, se põe definitivamente limites à especulação ou razão especulativa. Contudo, pouco depois, considerou-se que o termo _especulativo é o único capaz de qualificar a "espécie superior do conhecimento". O autor que mais se distinguiu nesta linha foi Hegel. Segundo ele, a razão ou "pensamento especulativo" é o único que permite unir e conciliar os opostos manifestados no processo dialéctico. O pensamento especulativo supera as tensões reveladas pelo pensamento dialéctico. O que parece claro ao entendimento é contraditório; só o racional-especulativo acaba e (absorve) com as contradições. a oposição ao especulativo e à razão especulativa manifestou-se, por um lado, dentro da escola hegeliana (sobretudo com Feuerbach e Marx) e, depois, na maioria das tendências filosóficas do século passado. Assim, podem classificar-se de antiespeculativas as tendências positivas, analíticas, linguísticas, empiristas, neokantianas, etc.

O mesmo acontece com tendências como o existencialismo, o historicismo, etc.

ESPÍRITO—Dada a multiplicidade de significados do vocábulo _Espírito, é recomendável utilizá-lo em geral, para designar todos os diversos modos de ser que, de algum modo, transcendem o vital. Em particular, convém restringi-lo para designar um dos conceitos fundamentais do idealismo alemão, que alcançou grande desenvolvimento com Hegel e se manifestou durante este século numa série de doutrinas sobre o ser espiritual, quer como um modo de ser específico, quer como a maneira de ser própria do homem como "ser histórico". Referir-nos-emos às correntes mencionadas. _Espírito foi um dos vocábulos mais abundantemente usados pelos idealistas alemães. Era importante dentro desse pensamento a ideia de uma contraposição entre Espírito e Natureza e, por outro lado, a ideia de uma _conciliação dos dois mediante o _Espírito. Hegel fala, por vezes, de _ideia e de _ideia _absoluta como se fossem o mesmo que o _Espírito. E, em certa medida, são o mesmo, só que a ideia é o aspecto abstracto da realidade concreta e viva do Espírito. A dificuldade de circunscrever a noção de Espírito deve-se a que, de certa maneira, o o Espírito é _tudo. Ora, antes de ser _tudo ou, mais propriamente, "a verdade de tudo", o Espírito começa por ser uma verdade parcial que precisa de se completar. O Espírito aparece como o objecto e o sujeito da consciência de si. Mas o Espírito não é algo particular e muito menos uma substância particular: o Espírito é o universal que se desenvolve a si mesmo. A "fenomenologia do Espírito" é a descrição da história desse autodesenvolvimento, no decurso do qual se encontram os _objectos em, por e também contra os quais se realiza o Espírito. Ao atingir o último estádio do seu

desenvolvimento, o Espírito reconhece-se como uma verdade que é tal só por que _absorveu o erro, a negatividade e a parcialidade. A filosofia é, de certo modo, “filosofia do Espírito”.

Apoiando-se explicitamente em Hegel, mas por reacção contra ele, Benedetto Croce tentou uma fenomenologia do Espírito na qual a absorção dos diferentes graus por uma síntese não equivaleriam a uma supressão, mas precisamente a uma afirmação do distinto. Os diferentes graus do Espírito estão, segundo Croce, implicados entre si; constituem um círculo no qual não pode indicar-se qual é a realidade primária, porque qualquer grau se apoia nos restantes e, ao mesmo tempo, completa-os. Pode considerar-se o Espírito no seu aspecto teórico ou prático: no primeiro, é consciência do individual, e é este o tema da estética, ou consciência do universal concreto, e é este o tema da lógica; no segundo, pode-se considerá-lo como querer do individual, ou economia, ou como querer do universal, ou ética.

ESQUEMA—Os conceitos puros do entendimento, em Kant, são heterogéneos das intuições e mais ainda das intuições sensíveis. Contudo, esses conceitos devem aplicar-se, de certo modo, aos fenómenos se os juízos formulados acerca deles tiverem de ter um carácter universal e necessário (isto é, conter um elemento a priori sem o qual não seria possível uma ciência da natureza). Estabelece-se assim aquilo a que Kant chamado problema da _subsunção das intuições nos conceitos puros. Em suma, há que investigar como podem aplicar-se os conceitos puros do entendimento (categorias) à experiência. Kant assinala que deve haver um elemento que seja homogéneo, por um lado, da aparência, de modo que se torne possível a aplicação da primeira à segunda. Trata-se de um elemento mediador, de uma representação mediadora que seja, num aspecto, intelectual, e, num outro aspecto, sensível. “Essa representação é o esquema transcendental”.

“O conceito do entendimento, diz Kant, contem a pura unidade sintética da diversidade em geral. O tempo, como condição formal da diversidade do sentido interno e, portanto, da conexão de todas as representações, contem uma diversidade a priori na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogénea da categoria que institui a sua unidade porquanto é universal e se baseia numa regra a priori. Mas, por outro lado, é homogénea da aparência enquanto o tempo está contido em qualquer representação empírica da diversidade. Assim se torna possível uma aplicação da categoria às aparências por meio da determinação transcendental do tempo, o qual, como esquema dos conceitos do entendimento, efectua a sua subsunção das aparências na categoria.

O esquema é sempre um produto da imaginação, mas não é uma imagem. O esquema de um conceito é “a ideia de um procedimento universal da imaginação” que torna possível uma imagem do conceito. Enquanto “a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação reprodutiva”, o “esquema dos conceitos sensíveis, como das figuras no espaço, é um produto e, por assim dizer, um monograma da pura imaginação a priori” por meio da qual se tornam possíveis as imagens.

São exemplos de esquemas: o esquema da grandeza (quantidade, enquanto conceito do entendimento, é o número—enquanto unidade devida ao engendramento do tempo no decurso da apreensão da intuição --; o esquema da substância é a permanência do real no tempo; o esquema da necessidade é a existência permanente de um objecto; o esquema da causalidade é a sucessão temporal do diverso de acordo com uma regra.

Se considerarmos agora a causalidade, poderemos ver melhor em que consiste um esquema e, além disso, reparar num aspecto básico da epistemologia kantiana. Uma pura forma lógica do juízo, como a forma hipotética, não diz nada sobre a realidade. É mister derivar a categoria de relação (causalidade e dependência). Esta, por sua vez, não pode aplicar-se directamente aos fenómenos. mas os fenómenos não revelam (como Hume afirmara) mais que a sucessão temporal sem um laço causal necessário e universal. A produção do esquema de causalidade mediador entre a categoria e a sucessão temporal permite, em contrapartida, afirmar que há sucessão temporal, de acordo com uma regra a priori.

O próprio Kant frisou a dificuldade do esquematismo do entendimento na sua aplicação às aparências, ao escrever que se trata de "uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujos modos reais de actividade a Natureza nunca nos permitirá descobrir e abrir aos nossos olhos". Kant afirmou, além disso, que o esquema é "só o fenómeno ou conceito sensível de um objecto de acordo com a categoria". A dificuldade de aplicar a doutrina do esquematismo e a própria ideia de _esquema suscitaram inúmeros comentários, em cujo pormenor não vamos entrar.

ESSêNCIA—O termo _essência refere-se, em geral, àquilo em que algo consiste e entendeu-se de maneiras muito diferentes. Na medida em que Platão considerou as ideias e as formas como modelos e "realidades verdadeiras", viu-as como _essências, mas só a partir de Aristóteles se obtém uma ideia apropriada da essência. Com efeito, a partir das análises de Aristóteles, considera-se como essência o _quê de uma coisa, isto é, não o _que a coisa seja (ou o facto de ser a coisa), mas o _que é. Por outro lado, considera-se que a essência é certo predicado por meio do qual se diz o que a coisa é, ou se define a coisa. No primeiro caso, temos a essência como algo de real. No segundo, como algo de lógico ou conceptual. Os dois sentidos estão estreitamente relacionados, mas tende-se a ver o primeiro a partir do segundo. Por isso, o problema da essência foi muitas vezes o problema da predicação. Naturalmente, nem todos os predicados são essenciais. Dizer "Pedro é um bom estudante" não é enunciar a essência de Pedro, pois "é um bom estudante" pode considerar-se como um predicado acidental de Pedro. Dizer "Pedro é homem" é expressar o ser essencial de Pedro. Mas expressa também o ser essencial de Paulo, António, etc. Para se ver o que Pedro é dever-se-ia encontrar uma _diferença que o demarcasse essencialmente em relação a Paulo, António, João, etc. Ora, dada a dificuldade de encontrar definições essenciais para indivíduos, tendeu-se a reservar as definições essenciais para classes de indivíduos. Por exemplo, dizer "o homem é um animal racional" foi considerado como uma definição essencial (necessária e suficiente), pois expressa o género próximo e a diferença específica, de modo que não pode confundir-se o homem com nenhuma outra classe de indivíduos.

Devido a isso, muitos autores, a partir de Aristóteles, afirmaram que a essência só se predica de universais. Contudo, isto não é completamente satisfatório. Dizer que a essência é uma entidade abstracta (um universal) equivale a adoptar uma determinada posição ontológica que não pode ser subscrita por todos os filósofos. Pode, pois, também voltar-se à _realidade e alegar que a essência é um constitutivo metafísico de qualquer realidade. As respostas dadas ao problema da essência dependeram em grande parte do facto de se ter sublinhado o aspecto lógico ou o aspecto metafísico. Assim, se define a essência como um predicado, pergunta-se se é necessário ou suficiente. Se se define como um universal, pode perguntar-se se trata de um género, de uma

espécie ou de ambos. Se é um constitutivo metafísico, pode considerar-se como uma ideia, como uma forma, como um modo de causa, etc.

Por outro lado, do ponto de vista metafísico, pode considerar-se a essência como uma parte da coisa juntamente com a existência. Levanta-se aqui o problema da _relação entre a essência e a existência, tão abundantemente tratado pelos filósofos medievais, e, em particular pelos filósofos escolásticos—incluindo os escolásticos Árabes.

O termo _essência ligou-se muitas vezes ao termo _ser. Assim, em Santo Agostinho, para o qual "essência se diz daquilo que é ser... as demais coisas que se acham essências ou substâncias implicam acidentes que provocam nelas alguma mudança" (SOBRE A TRINDADE). Assim se afirma que Deus é substância ou, como este nome lhe convém mais, essência. Enquanto carácter fundamental do ser, a essência corresponde aqui só a Deus. Segundo S. Tomás, a essência diz-se daquilo pelo qual e no qual a coisa tem o ser (SOBRE O ENTE E A ESS NCIA). Estas definições da _essência parecem primeiramente "metafísicas", mas podem também caracterizar-se logicamente se se sublinhar que a essência pode conceber-se como algo que _constitui a coisa e que este _algo se expressa indicando mediante que termos se define essencialmente a coisa. Como se afirmou, uma das questões mais graves é a da relação entre a essência e a existência. Das muitas opiniões a esse respeito, vamos destacar algumas fundamentais.

S. Tomás e os autores que ele influenciou afirmam que há distinção real entre a essência e a existência nos entes criados, mas isto não significa que a essência seja um mero acidente acrescentado à existência. Assim S. Tomás opunha-se à teoria de Avicena.. Para este e para os escolásticos cristãos que seguiram a sua doutrina, a essência deve ser tomada em si mesma e não na coisa ou no entendimento. Na coisa, a essência é aquilo pelo qual a coisa é. No entendimento, é aquilo que é mediante definição em si mesma, a essência é o que é. Di-lo Duns Escoto quando afirma que essência pode ser considerada em si mesma (estado metafísico), no qual singular (estado físico ou real) ou no pensamento (estado lógico). Metafisicamente considerada, a essência distingue-se da existência só por uma distinção formal. Suárez não admitiu uma distinção real entre essência e existência, mas distinção de razão. Averroes tendeu a não admitir nenhuma distinção. De modo parecido, Guilherme de Ocam afirmou que a essência e a existência não são duas realidades distintas: quer em Deus, quer na criatura não se distinguem entre si a essência e a existência mais do que aquilo que cada uma difere de si mesma. "essência" e "existência" são dois termos que significam a mesma coisa, mas uma significa-a à maneira de um verbo, e a outra à maneira de um nome.

Alguns dos problemas referidos passaram para a filosofia moderna. Imediatamente, os grandes escolásticos modernos ocuparam-se da questão da essência seguindo, regra geral, algumas das grandes vias medievais (tomista, escotista, occamista), mas contribuindo com particularizações que nem sempre se encontram nos escolásticos medievais. Assim, por exemplo, Suárez, que rejeita as posições tomista e escotista e se inclina para a distinção de razão, defende que não pode considerar-se a existência como realmente distinta da essência já que, de contrário, teríamos na coisa o modo de ser que lhe não pertence pela sua própria natureza.

Parte considerável da discussão sobre as essências, na filosofia moderna, especialmente entre os grandes filósofos do século XVII, girou em torno da natureza das essências e da relação entre a essência e a existência. Particularmente importante é a noção de essência em Leibniz; toda a

essência, afirma repetidamente, tende por si mesma à existência. São possíveis as essências que possuem um conatus que as leva a realizar-se sempre que estejam fundadas num ser necessário e existente. A razão desta propensão para existir está, para Leibniz, no princípio da razão suficiente. A noção de essência desempenha um papel capital na filosofia de Hegel, segundo este autor, o Absoluto aparece primeiro como ser e depois como essência. "A essência é a verdade do ser" (A CI NCIA DA LóGICA). A essência aparece como o movimento próprio, infinito, do ser. A essência é o ser em e para si mesmo, ou seja, o ser em absoluto. A essência é o lugar intermédio entre o ser e o conceito. "O seu movimento efectua-se do ser para o conceito", e assim se tem a tríade: ser, essência, conceito. Ao mesmo tempo, a essência desenvolve-se dialecticamente em três fases: primeiro aparece em si como reflexão e é essência simples em si; segundo, aparece como essência que emerge para a existência; terceiro, revela-se como essência que forma uma unidade com o seu aparecimento. A esta última fase da essência, antes de passar ao conceito, chama-lhe Hegel "efectividade". Das doutrinas contemporâneas sobre a essência, deve destacar-se a de Husserl e a dos fenomenólogos, as essências não são, para a fenomenologia, realidades propriamente metafísicas. Mas também não são conceitos, operações mentais, etc. São "unidades ideais de significação"—ou "significação"—que surgem à consciência intencional quando esta procura descrever perfeitamente o dado. As essências, em sentido fenomenológico, são intemporais e apriorísticas. Distinguem-se, pois, dos factos, que são temporais e aposteriorísticos. As essências na fenomenologia, são também universais, mas, em vez de serem _abstractas, são _concretas. Deve ter-se em conta que as essências não têm realidade ou existência, mas idealidade.

As essências de que falamos podem ser formais ou materiais. As primeiras são essências que não têm conteúdo e que valem para todos os objectos; quer ideais quer reais. As segundas são essências com conteúdo limitado, referidas a uma esfera e válidas apenas para essa esfera. A diferença entre essências formais e essências materiais não se funda na sua natureza, mas no raio da sua aplicação.

ESTRUTURA—Relacionado com os termos _forma, _configuração, _trama, _complexo, _conexão e outros similares, "estrutural", significa um conjunto de elementos solidários entre si, ou cujas partes são funções umas das outras. Os componentes de uma estrutura estão inter-relacionados; cada componente está relacionado com os demais e com a totalidade. Diz-se, por isso, que uma estrutura é composta mais por membros do que por partes e que um todo mais que uma soma. Os membros de um todo desta índole estão, segundo diz Husserl, ligados entre si de tal forma que pode falar-se de não independência relativa de uns para com os outros, e de compenetração mútua. Na estrutura há, pois, mais ligação e função do que adição e fusão. Por isso, na descrição de numa estrutura, costumam ressaltar vocábulos como _articulação, _compenetração _funcional e _soliedariedade".

A ideia geral de estrutura foi usada desde a antiguidade mas, a partir do romantismo, insistiu-se especialmente no carácter estrutural do real. O chamado _estruturalismo contrapôs-se muitas vezes ao atomismo e ao associacionismo. Como exemplos de estruturas, propuseram-se os organismos biológicos, as colectividades humanas, os complexos psíquicos, as configurações e objectos dentro de um contexto, etc. Estes exemplos foram examinados, por assim dizer, "na sua totalidade" e não apenas nos elementos componentes. Por isso foi possível falar de uma concepção estruturalista, mas também de um método estruturalista, contraposto aos métodos analítico e sintético, de decomposição e recomposição de elementos. O estruturalismo recebeu

também os nomes de _organicismo, totalismo e outros semelhantes. Alguns autores sublinham que o método estruturalista não se opõe ao método _atomista, que pode ser utilizado como auxiliar do primeiro. Foi o que aconteceu na psicologia.

A noção de estrutura alcançou grande fama nesta ciência. O termo _estrutura costuma traduzir o vocábulo alemão _gestalt e, por isso, fala-se de _gestaltismo no sentido de _estruturalismo. Também se empregaram os termos _forma e _configuração. A psicologia estruturalista não surgiu inteiramente como reacção às chamadas concepções atomistas e _associacionistas. Como salientámos, os estruturalistas criticaram diversos supostos do associacionismo, mas aproveitaram muitos trabalhos da escola associacionista, integrando-os nas suas próprias concepções. Sobretudo Dilthey e a sua escola, desenvolveram a noção de estrutura nas ciências do espírito. Enquanto, em psicologia, a estrutura é uma _configuração, em Dilthey aparece sobretudo como uma “conexão significativa”. Essa conexão é própria dos complexos psíquicos, dos objectos culturais e até do sistema completo do “espírito objectivo”. Nesta ideia da conexão significativa desempenha um papel fundamental o elemento temporal e histórico. Subjectivamente, as totalidades estruturais aparecem como vivências; objectivamente, aparecem como formas do espírito. As estruturas, como conexões significativas, não podem explicar-se; em vez de explicação, há descrição e compreensão. Nem todas as correntes da filosofia contemporânea estão de acordo em conceber do mesmo modo a estrutura. Alguns autores declaram que a concepção estrutural, tal como é utilizada na psicologia e, em geral, nas ciências do espírito, sofre uma insuficiente dilucidação da própria noção de estrutura. Russell assinalou, por exemplo, que a noção de estrutura não pode aplicar-se a conjuntos ou a colecções—onde o todo determina a parte --, mas unicamente a relações. A estrutura é pois função de sistemas relacionais; a estrutura comum de dois ou mais desses sistemas equivale à referência de cada um dos _elementos de um sistema, a cada um dos de outro ou outros.

ETERNIDADE—Costuma entender-se este termo em dois sentidos: em sentido comum, segundo o qual significa o tempo infinito, ou a duração infinita, e em sentido mais filosófico, segundo o qual significa algo que não pode ser medido pelo tempo, pois transcende o tempo. Segundo Platão (TIMEU), da essência eterna dizemos por vezes que foi, ou que será, mas na verdade só podemos dizer dela que _é. Com efeito, o que é imóvel não pode vir a ser mais jovem nem mais velho. Da eternidade se diz que é sempre, mas deve salientar-se mais o _e do que o _sempre. Por isso não se pode dizer que a eternidade é uma projecção do tempo no infinito. O tempo é, antes, a imagem móvel da eternidade, isto é, uma imagem duradoura do eterno que se move de acordo com o número. Deste modo se admite o contraste entre o eterno e o sempiterno ou duradouro. Mas que a eternidade não seja simplesmente a infinita perduração temporal não quer dizer que seja algo oposto ao tempo. A eternidade não nega o tempo, mas acolhe-o, por assim dizer, no seu seio, o tempo move-se em eternidade, e é o seu modelo. Plotino recolheu e elaborou estas ideias mas teve também em conta a doutrina aristotélica.. Aristóteles parece ater-se, todavia, à concepção mais comum da eternidade, segundo a qual esta é tempo que perdura sempre. Mas ao acentuar que carece de princípio e de fim, e sobretudo ao manifestar que o eterno inclui todo o tempo e é duração imortal e divina (SOBRE O CÉU), usou também a contraposição mencionada no início deste artigo. Ora, Plotino insistiu ainda mais na tese platónica. Mas, de repente, a eternidade não pode reduzir-se à mera inteligibilidade nem ao repouso (ENÉADAS); além destes caracteres, a eternidade possui duas propriedades: unidade e indivisibilidade. Uma realidade é eterna quando não é algo no momento e algo diferente noutro momento, mas quando o é tudo ao mesmo tempo, isto é, quando possui uma “perfeição

indivisível". A eternidade é, por assim dizer, o _momento de absoluta estabilidade da reunião dos inteligíveis num ponto único. Por isso, como em Platão, não se pode falar nem de futuro nem de passado; o eterno encontra-se sempre no presente; é o que é e é sempre o que é. Daí as definições características: "a eternidade não é o substracto dos inteligíveis, mas de certo modo a irradiação que procede deles graças a essa identidade que afirma de si mesma, não com o que virá a ser depois, mas com o que é". O ponto em que se unem todas as linhas e que persiste sem modificação na sua identidade não tem porvir que não lhe esteja já presente. Por certo que tal ser não é tão pouco o ser _um _presente; nesse caso, a eternidade não seria senão representação da fugacidade. Ao dizer que o eterno é o que é, pretende-se dizer, em última instância, que possui em si a plenitude do ser e que passado e futuro se encontram nele como concentrados e recolhidos. Por outras palavras, a eternidade é "o ser estável que não admite modificações no porvir e que não mudou no passado", pois "o que se encontra nos limites do ser possui uma vida presente ao mesmo tempo plena e indivisível em todos os sentidos". Enquanto o eterno é um ser total não composto de partes, mas antes engendrador dessas partes, distingue-se do engendrado; uma vez que o engendrado segrega o devir, o engendrado perde o seu ser enquanto se se outorgar um devir ao não engendrado sofre uma _queda do seu ser verdadeiro. Daí que os seres primeiros e inteligíveis não tendam para o porvir para ser; estes seres são já a totalidade do ser: nada possuem, pois estão, por assim dizer, plenamente em si mesmos, de modo que em vez de dependerem de outra coisa para continuarem a subsistir, subsistem no seu próprio ser. A eternidade é "a vida infinita"; portanto, a vida total que nada perde de si mesma. E daí que o ser eterno se encontre, como diz Plotino, nas proximidades do Uno, de tal modo que, seguindo a sentença platónica, pode dizer-se que "a eternidade permanece no Uno" (TIMEU). Em rigor , não se deveria dizer da natureza eterna que é eterna, mas simplesmente que é, que é verdade. "Pois o que é, não é distinto do que é sempre, no mesmo sentido em que o filósofo não é diferente do filósofo verdadeiro". Por outras palavras, "o que é sempre deve tomar-se no sentido de: o que é verdadeiramente". O tempo é, por isso, queda e imagem da eternidade, a qual não é mera abstracção do ser temporal, mas fundamento deste ser. A eternidade é o fundamento da temporalidade. A meditação de Santo Agostinho, segue uma via parecida. A eternidade não pode medir-se pelo tempo, mas não é simplesmente o intemporal: "a eternidade não tem em si nada que passa; nela está tudo presente, o que não acontece com o tempo, que nunca pode estar verdadeiramente presente". Por isso a eternidade pertence a Deus num sentido parecido àquele em que, em Plotino, pertence ao mundo. Também se distinguiu entre a sempiternidade, que decorre no tempo, e a eternidade, que constitui o eterno que está e permanece. A eternidade é a posse inteira, simultânea e perfeita de uma vida interminável.

S. Tomás aprovou esta definição e defende-a contra aqueles que objectaram a simultaneidade; segundo eles, a eternidade não pode ser omnissimultânea, pois quando as Escrituras se referem a dias e a épocas na eternidade, a referência é no plural. S. Tomás alega, entre outras coisas, que a eternidade é omnissimultânea precisamente porque, da sua definição, precisa de se eliminar o tempo. Assim se torna possível distinguir rigorosamente entre a eternidade e o tempo: a primeira é simultânea e mede o ser permanente; o segundo é sucessivo e mede todo o movimento. Durante a época moderna, tratou-se o conceito de eternidade em sentidos semelhantes aos postos em relevo pelos filósofos medievais. Espinosa indica (ÉTICA), que entende por eternidade "a própria existência na medida em que se concebe necessariamente como decorrendo apenas da definição da coisa eterna", e acrescenta que tal existência não se pode aplicar mediante a duração ou o tempo, embora se conceba a duração sem princípio nem fim. Outros pensadores, com Locke, examinaram a noção de eternidade do ponto de vista da

formação psicológica da sua ideia; Locke afirma (ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO) que a ideia de eternidade procede da mesma imprecisão original de que surge a ideia de tempo (ideia de sucessão e duração), mas procedendo até ao infinito (e concebendo que a razão subsiste sempre com o fim de ir mais longe). Deste modo, Locke tendeu a conceber a eternidade como uma ideia de tempo sem princípio nem fim e, portanto, a usar o método de entender o eterno como ampliação do temporal até ao infinito.

EU—Referir-nos-emos a dois problemas fundamentais postos por este conceito: 1) -- os planos em que se trate a questão do eu. 2) -- as doutrinas sobre a índole do eu.

1) -- Em termos gerais, costuma tratar-se a questão do eu em três níveis diferentes, mas que não estão absolutamente separados: 1) O PLANO PSICOLóGICO: Neste caso, o termo _eu designa a realidade à qual se referem todos os factos psíquicos. Este _referir-se pode ser interpretado de muitas maneiras. Por um lado, trata-se de uma referência análoga à que existe entre os acidentes e a substância; os factos psíquicos seriam então acidentes que inerem a um eu concebido substancialmente. Por outro lado, trata-se da referência dos factos à unidade dinâmica deles. Esta unidade pode ser compreendida, por sua vez, de muitas maneiras. Mas todas estas interpretações ultrapassam a consideração meramente psicológica. Na verdade, o eu psicológico é o chamado "eu empírico"; ao lado dele fala-se de um eu não empírico, mas puro ou transcendental. Tal é o caso de Kant. 2) O PLANO GNOSEOLÓGICO: Kant ilustra insuperavelmente o modo de considerar o eu no plano da teoria do conhecimento. Considera o eu como a unidade que acompanha todas as representações, como o "eu penso" que constitui a percepção pura. O eu, gnoseologicamente falando, é a unidade transcendental da percepção, unidade cujo carácter objectivo a distingue da unidade subjectiva da consciência. Mas este eu é simplesmente um eu para o conhecimento. Na medida em que se põem a Kant os problemas derivados da passagem da razão teórica à razão prática, torna-se-lhe impossível manter a pura concepção da unidade transcendental perceptiva. Então torna-se necessário incluir o eu numa realidade mais ampla que em vez de preceder a sociedade e a história é a própria história. 3) O PLANO METAS: O idealismo alemão, e em especial Fichte, entendeu o eu metafisicamente. Fichte concebe o eu como a realidade anterior à divisão em sujeito e objecto, como a realidade que se põe a si mesma e, com isso, põe o seu oposto. Este eu é algo capaz de conter a consciência empírica como forma particular dele mesmo, mas ao mesmo tempo não pode Fichte evitar as complicações psicológicas do conceito.
2) -- Três são as opiniões fundamentais que se têm posto sobre a índole do eu: 1) a dos que continuam aderindo às concepções _clássicas segundo as quais o eu é uma substância, tanto se esta é considerada como uma "alma substancial" como se se lhe atribuem os caracteres da coisa. 2) A dos que negam toda a substancialidade ao eu e sustentam que o eu é um epifenómeno, ou uma pura função, ou um complexo de impressões ou de sensações.
3) A dos que procuram uma solução intermédia, quer por meio de uma combinação eclética, quer fundando-se num princípio diferente.

Pode seguir-se o rasto das três opiniões em muito diversos períodos da história da filosofia ocidental.

EVIDÊNCIA—Em sentido geral, chama-se evidência a um saber certo, indubitável e que não se pode submeter a revisão. Esta maneira de entender o termo acentua o aspecto subjectivo da evidência, mas parece que esta característica não é suficiente. Os escolásticos, por exemplo,

estudaram mais dois tipos de evidência: a chamada evidência de verdade ou evidência objectiva, e a chamada evidência de credibilidade. A primeira é a que se apoia no próprio objecto que se oferece ao entendimento. A segunda apoia-se no próprio facto de ser aceite como crível sem nenhuma dúvida. Alguns negam que a evidência tenha um papel decisivo, especialmente nos processos formais de raciocínio. Consideram que se evidência é a apreensão directa da verdade de uma proposição por meio daquilo a que Descartes chamava uma "simples inspecção do espírito", a evidência terá de se basear na intuição. Mas como a intuição não garante a consistência formal de um sistema, nota-se a limitação fundamental do conhecimento evidente. Outros autores assinalam, em contrapartida, que não pode iludir-se a evidência, pelo menos quando se apresentam os axiomas primitivos de um sistema. Entre os que insistiram mais no papel desempenhado pela evidência na estreita relação existente entre a evidência e a verdade, encontram-se os fenomenólogos, em particular Husserl, nas INVESTIGAÇÕES LÓGICAS, Husserl afirma que a evidência surge quando há uma adequação completa entre o pensado e o dado. No acto da evidência, _vive-se a plena concordância entre um e outro; a evidência é então "a verificação actual da identificação adequada". Esta evidência não é simplesmente da percepção. Não é superior à percepção adequada da verdade; é a sua verificação mediante um acto peculiar. Para entender isso, deve ter-se em conta que Husserl se coloca num campo que supõe prévio ao de qualquer atitude natural e também prévio ao de todas as proposições científicas; os termos como _cumprimento, _efectuação, _adequação, etc, não se referem à correspondência entre algo percebido e o que se diz sobre ele (em linguagem científica ou linguagem corrente), mas à vivência fenomenológica de algo imediatamente dado, anterior a qualquer teoria, construção, suposição, etc. Para Husserl, há várias classes de evidência: assertórica (chamada simplesmente evidência) e apodíctica (chamada intelecção). A evidência assertórica aplica-se ao individual e é inadequada; a apodíctica aplica-se às essências e é adequada. Na sua obra EXPERIÊNCIA E JUíZO, Husserl fala dos graus do problema da evidência e declara que cada tipo de objecto possui _a _sua própria forma de ser dado, isto é, a sua evidência. em FILOSOFIA PRIMEIRA, Husserl fala de quatro tipos de evidência: natural, transcendental, apodíctica e adequada.

EXISTÊNCIA—Como derivado do latim, o termo _existência significa "o que está aí" e, neste sentido, é equiparável à realidade. Seja como for, deve distinguir-se a existência enquanto tal das diversas entidades existentes. Aqui, trata-se pois de dilucidar a questão da natureza ou ESSÊNCIA da existência e não de nenhum dos existentes. Apoiando-se em análises anteriores, Aristóteles defendeu que se entende a existência como substância, isto é, como entidade. A existência é a substância primeira enquanto é aquilo de que pode dizer-se algo e onde residem as propriedades. Quando a existência se une à ESSÊNCIA, temos um ser. Dele podemos saber _o _que é precisamente porque sabemos que _é. Ao averiguar quais são os requisitos da existência e ao utilizar neste sentido os conceitos de matéria e forma, de potência e acto, Aristóteles lançou as bases para muitas discussões posteriores acerca da relação entre a existência e o que faz a existência ser. Se chamamos a este último _ESSÊNICA, temos a base para os debates sobre a relação entre ESSÊNCIA e existência.

Embora os autores medievais tenham tido em conta o sistema de conceitos gregos, há diferenças básicas entre certas concepções gregas de _existência e a maior parte das concepções medievais. Depressa os gregos tenderam a conceber a existência como _coisa; os filósofos medievais, especialmente os de inspiração cristã, defenderam que há existências que não são propriamente coisas, e que nem sequer podem compreender-se por analogia com nenhuma coisa e que,

contudo, são mais _existentes do que outras entidades. É o caso de Deus, das pessoas, etc.. Pôs-se em relevo que há, na filosofia medieval, duas concepções fundamentais da concepção entre ESSÊNCIA e existência. De acordo com uma que pode designar-se como “primado da ESSÊNCIA sobre a existência”, a existência concebe-se inclusive como um acidente da ESSÊNCIA. É opinião de Avicenas e de filósofos mais ou menos _avicenianos. A outra pode chamar-se “primado da existência sobre a ESSÊNCIA”. De acordo com ela, a ESSÊNCIA é algo como a inteligibilidade da existência. É o caso de autores como S. Boaventura, S. Tomás, etc.

Equiparou-se muitas vezes o significado de _existência e _ser; isto suscitou o seguinte problema: dado algo que existe, pode perguntar-se dele o próprio existir? Alguns autores defendem que a existência é o primeiro predicado de qualquer entidade existente, sendo secundários todos os demais predicados. Isto significa que “a existência não existe”. Mas existem todas as entidades existentes. Outros autores negaram que a existência seja um predicado; entre eles destacou-se Kant com a sua célebre afirmação de que o ser não é um predicado real como podem sê-lo os predicados “é branco”, “é pesado”, por exemplo. Referir-se a algo e dizer dele que existe é uma redundância. Se a existência fosse um atributo, todas as proposições existenciais afirmativas não seriam mais que tautologias e todas as proposições existenciais negativas seriam meras contradições. Por outro lado, dizer de algo que é não significa dizer que existe. O _e não pode subsistir por si mesmo: alude sempre a um modo no qual se supõe que é isto ou aquilo. E se enchermos o predicado por meio do existir, dizendo que determinada entidade _existe, faltará todavia precisar a maneira, o como, o quando ou o onde da existência. De modo que, de acordo com isto, o “ser existente” não pode possuir nenhuma significação a não ser dentro de um contexto. Isto supõe que o conceito que descreve algo existente e o conceito que descreve algo fictício não são, _enquanto _conceitos, distintos. Examinando apenas o conceito, não podemos decidir se aquilo a que se refere existe ou não existe.

Pode perguntar-se, no existencialismo actual, deve tomar-se o termo _existência num sentido tradicional. Examinaremos a doutrina de Kierkegaard e de Heidegger.

Para Kierkgaard, a existência é antes demais o existente, o existente humano. Trata-se daquele cujo ser consiste na subjectividade, isto é, na pura liberdade de _eleição. Não pode falar-se, por conseguinte, da ESSÊNCIA da existência; nem sequer se pode falar de _a _existência: deve falar-se unicamente de “este existente” ou “aquele existente”, cuja verdade é a _subjectividade Kierkegaard, existir significa tomar uma “decisão última” relativamente à absoluta transcendência divina. Essa decisão determina “o momento”que não é nem a mera fluência do “tempo universal” nem tão pouco uma participação qualquer no mundo inteligível eterno. Por isso a filosofia não é especulação, é _decisão; não é descrição de essências, é afirmação de existências. há em Kierkegaard um “primado da existência” e em termos tradicionais um “primado da existência sobre a ESSÊNCIA” tal como em muitos autores contemporâneos, como Nietzsche, Dilthey, Bergson, Sartre e até, em certo sentido, Heidegger, embora todos partam de supostos diferentes.

Heidegger usa o termo _dasein, que se traduz por vezes por _existência, mas que não significa existência no sentido tradicional. O dasein não é a existência em geral nem tão pouco uma entidade qualquer, mas o ser humano enquanto é o único ente que se interroga sobre o sentido do ser. Neste sentido, o dasein tem uma clara preeminência sobre os demais entes. É necessária

uma análise do dasein que prepare o terreno para uma ontologia. O que aqui nos importa é sublinhar que o que e próprio desta existência não é aquilo que já é mas o seu poder ser.

EXPERIÊNCIA—Dada a multiplicidade de sentidos do termo _experiência, descreveremos vários sentidos capitais do vocábulo através da história da filosofia, sublinhando pelo menos um destes dois: a) a experiência como confirmação, ou possibilidade de confirmação empírica (e muitas vezes sensível) de dados, e b) a experiência como facto de viver algo dado anteriormente a qualquer reflexão ou predicação. Na filosofia platónica, a distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível equivale, em parte, à distinção entre experiência e razão. a experiência aparece como conhecimento daquilo que muda, como uma opinião mais do que como um conhecimento propriamente dito. Em Aristóteles, a experiência fica mais bem integrada dentro da estrutura do conhecimento. Para ele, a experiência surge da multiplicidade numérica de recordações; a persistência das próprias impressões é o tecido da experiência à base do qual se forma a noção, isto é, o universal. A experiência é, pois, a apreensão do singular; sem esta apreensão prévia, não haveria possibilidade de ciência. Além disso, só a experiência pode proporcionar os princípios pertencentes a cada ciência; devem observar-se, primeiro, os fenómenos e ver o que são para proceder, depois, a demonstrações. Mas a ciência propriamente dita só o é do universal, o particular constitui o _material e os exemplos. Tal como Platão, Aristóteles destaca a importância da experiência na prática.

Para muitos autores medievais, predominam dois sentidos de _experiência: como amplo e extenso conhecimento de casos, que dá lugar a certas regras e a certos conhecimentos gerais, e como apreensão imediata de processos _internos. Pode dizer-se que o primeiro sentido alude a uma experiência científica, e o segundo a uma experiência psicológica. No primeiro caso, a experiência é, como em Aristóteles, o ponto de partida do conhecimento do mundo exterior. No segundo caso, pode ser ponto de partida do conhecimento do mundo _interior, mas também base para a apreensão de certas _evidências de carácter não natural. Assim a experiência pode designar a vivência interna da vida, da fé e, em última análise, da vida mística. Por outro lado, no que se refere aos objectos naturais, distingue-se entre uma experiência vulgar e uma experiência propriamente científica.

Na época moderna, sobressai Francis Bacon pela sua insistência em defender que a experiência é não só o ponto de partida do conhecimento mas também o fundamento último do conhecimento. “A melhor demonstração consiste, até agora, na experiência, sempre que não ultrapasse a experimentação efectiva”, afirma numa das suas fórmulas mais conhecidas (NOVUM ORGANON).

A noção de experiência desempenha um papel fundamental na teoria kantiana do conhecimento. Kant admite, com os empiristas, que a experiência constitui o ponto de partida do conhecimento. mas isto quer apenas dizer que o conhecimento começa com a experiência, não que procede dela. A experiência aparece como a área dentro da qual se torna possível o conhecimento. Segundo Kant, não é possível conhecer nada que não esteja dentro da “experiência possível”. A crítica da razão tem precisamente como objecto examinar as condições da possibilidade da experiência, que são idênticas às condições das possibilidades dos objectos da experiência (Crítica DA RAZÃO PURA). O exame das condições a priori da possibilidade da experiência determina como podem formular-se juízos universais e necessários sobre a realidade como aparência. Apoiando-se em Kant, os idealistas julgaram que a tarefa da filosofia é dar razão de qualquer experiência ou, se se quiser, dar razão do fundamento de qualquer experiência.

Segundo Fichte, (primeira introdução à teoria da ciência), “na experiência estão inseparavelmente unidas a coisa, aquilo que deve estar determinado independemtemente da nossa liberdade e pelo qual deve dirigir-se o nosso conhecimento, e a inteligência, que é aquela que deve conhecer. O filósofo pode abstrair de uma das duas e então abstraiu da experiência e elevou-se acima dela. se abstrair da primeira, obtém-se uma inteligência em si, isto é, abstraída da relação com a experiência; se se abstrair da última, obtém uma coisa em si, isto é, abstraída do que se apresenta na experiência; uma ou outra como fundamento explicativo da experiência. O primeiro processo chama-se idealismo; o segundo, dogmatismo”. Há, pois, dois modos de dar razão da experiência; adoptar um deles é decidir-se por um deles. O filósofo que prefere a liberdade à necessidade decide-se a favor do modo de dar razão da experiência que se chama _idealismo. Para Hegel, se a experiência é o modo como o Ser aparece enquanto surge na construção da ciência e se constitui por meio desta. A noção de experiência não é, pois, _subjectiva nem _objectiva; trata-se da experiência absoluta.

No nosso século, procurou averiguar-se, entre outros problemas ligados à experiência, se há algum tipo de experiência que seja prévio a todos os outros. Note-se que quando Bergson admitiu a existência de “dados imediatos da consciência” aceitou a possibilidade de uma experiência do “imediatamente dado”. ESta experiência primária é a “intuição”. É uma experiência análoga àquilo a que anteriormente se chamara a “experiência interna”, mas não é só experiência de si mesma mas também de tudo o que é dado sem mediação. Husserl admitiu também uma experiência primária, anterior à experiência do mundo natural: é a experiência fenomenológica. Há, em Husserl, um tipo de experiência que por vezes se identificou com o facto de os objectos individuais (experiência e razão) serem dados com evidência. Mas nenhuma experiência é isolada; qualquer experiência está, por assim dizer, metida num “horizonte de experiência”.

EXPLICAÇÃO—Examinou-se o problema da explicação ligando-o à descrição e à compreensão. Já Leibniz afirmava (TEODICEIA) que explicar e compreender diferem em princípio, visto que os mistérios da fé, por exemplo, podem explicar-se mas não compreender-se, e mesmo na ciência física certas qualidades sensíveis explicam-se de um modo imperfeito e sem as compreender. O problema foi retomado por duas tendências filosóficas contemporâneas. Para Dilthey e seus seguidores, deve distinguir- se rigorosamente entre a explicação e a compreensão. A primeira é o método que é típico das ciências da natureza, que se preocupam coma causa, enquanto a compreensão é o método típico das ciências do espírito, se preocupam com o sentido. Por outro lado, segundo os positivistas e os fenomenistas, deve distinguir-se entre explicação e descrição, porque a primeira é uma especulação ilegítima sobre causas últimas e só a segunda constitui o autêntico método da ciência. Opondo-se ao positivismo e ao fenomenismo, alguns autores afirmaram que a ciência procura as verdadeiras causas dos fenómenos e que isso se torna possível mediante um processo de assimilação da realidade à razão ou de identificação da razão com a realidade. Outros preocuparam-se antes com precisar o significado de “explicação” e, sobretudo, de “explicar causalmente”. Por exemplo, afirmou-se que “explicar causalmente” um processo significa poder derivar dedutivamente de leis condições concomitantes uma proposição que descreve esse processo. Em qualquer explicação, há antes de mais uma hipótese ou uma proposição que tem um carácter de uma lei natural, e, depois, uma série de proposições válidas só para o caso considerado. A explicação causal está, pois, ligada à possibilidade de prognosticar o aparecimento de fenómenos. Como pode verificar-se, esta análise não se baseia numa oposição à descrição, pois considera esta como fazendo parte do processo explicativo. Assim se abandonam anteriores explicações que se limitavam a reduzir

a explicação à indicação do _porquê e a contrastá-la com a descrição enquanto indicação do _como. Também se propôs uma teoria da explicação baseada numa concepção da ciência como modo de ordenar coerentemente as nossas experiências. Ora, esta ordenação não consiste apenas no estabelecimento de algumas leis que reúnam certo número de factos que nos explique. As leis científicas e explicativas estão organizadas numa hierarquia, segundo a qual há leis primárias que explicam factos observados, leis secundárias (leis de leis), que explicam conjuntos de leis primárias, leis terciárias (ou leis de leis), que explicam conjuntos de leis secundárias, e assim sucessivamente. Assim se refina o conceito de explicação e se faz ver que certas leis que reúnem entre si conceitos muito gerais podem considerar-se explicativas e não só, como diziam os positivistas do século XIX, como especulativas.

Também se investigaram os diferentes tipos de explicação científica e se apontaram quatro princípios: 1) as que seguem o modelo dedutivo (como em lógica e matemática), 2) a explicação probabilística, onde as premissas são logicamente insuficientes para garantir a verdade do que deve explicar-se, mas onde podem alcançar-se enunciados _prováveis; 3) as explicações funcionais ou teleológicas, nas quais se empregam locuções como "com o fim de" e outras semelhantes nas quais, em muitos casos, se faz referência a um estado ou acontecimento futuro em função do qual se tornam inteligíveis a existência de uma coisa ou as alterações de um acto; 4) as explicações genéticas, nas quais se estabelece uma sequência de acontecimentos mediante a qual se transforma um dado sistema noutro sistema. Todos estes tipos de explicação têm algo em comum: o facto de em todos eles, se tentar responder à pergunta "porquê?" ("porque é que algo é como é?", ou "porque é que algo acontece como acontece?"). Em geral, admite-se a possibilidade de "explicação verdadeira" nas ciências, em vez de considerar que as ciências se limitam a apresentar descrições. O facto de nem todas as explicações serem de natureza dedutiva não significa que não sejam autênticas explicações. Acontece só que, em muitas das explicações científicas, as consequências não podem derivar simplesmente de um modo formal das premissas. Mesmo as ciências que mais se aproximam do modo dedutivo (como a física teórica) requerem enunciados singulares por meio dos quais se estabelecem as condições iniciais de um sistema.

EXPRESSÃO—Neste artigo, tratamos das formas de expressão e exposição das filosofias, do significado do termo _expressão na semiótica e na lógica e, por último, da expressão em estética.

FORMA DE EXPRESSÃO EM FILOSOFIA: estas formas foram e são muito variáveis: o poema (Parménides, Lucrécio), o diálogo (Platão, Berkeley), o tratado ou as notas magistrais (Aristóteles), a diatribe (cínicos), a exortação e as epístolas (estóicos), as confissões (Santo Agostinho), as glosas, comentários, questões, disputas, sumas (escolásticos), a autobiografia espiritual (Descartes), o tratado à maneira da geometria (Espinosa), o ensaio (Locke, Leibniz, Hume), os aforismos (Francis Bacon, moralistas em geral, Nietzsche, Wittgenstein),etc. Quase todos os autores citados utilizaram outras formas de expressão, mas as mencionadas são tão características de uma parte fundamental das suas respectivas filosofias que se levanta um problema: o da relação entre conteúdo (ideia) e forma (expressão, exposição).

Pode formular-se assim: "está a expressão ligada ao conteúdo?" A resposta é, em princípio, afirmativa. Uma filosofia exortativa como a dos estóicos novos não pode adoptar por um tratado magistral; uma filosofia omnicompreensiva, como a dos tomistas medievais não pode utilizar a

diatribe. Contudo, alguns autores, por exemplo Berkeley, defendem a tese contrária. A teoria bergsoniana da intuição filosófica pressupõe a independência da expressão relativamente à ideia (ou intuição), pois a primeira não é mais que o invólucro acidental da segunda; uma mesma ideia pode, pois, expressar-se de formas muito diferentes. Mais imparcial, parece afirmar que, em épocas diferentes de crise, se manifesta uma separação entre a expressão e o conteúdo e, em épocas mais estáveis, uma quase completa identificação entre eles.

O TERMO _EXPRESSÃO NA SEMI TICA E NA LóGICA usar-se este termo para designar uma série de signos de qualquer espécie numa linguagem escrita. São exemplos de expressões: "Buenos Aires é a capital federal da Argentina", Vénus é um planeta que", "175", "regg tiel up". Como se vê, é indiferente que uma expressão tenha significado dentro de uma dada linguagem. Requer-se apenas uma condição para que se possa falar de uma expressão: que tenha ou possa ter uma forma linear. Parece opor-se a esta condição o facto de certos signos não aparecerem linearmente em algumas expressões. Assim, o acento _agudo em _vendré não está ordenado da forma requerida. Contudo, os signos podem reduzir-se a uma forma linear, isto é, a uma série na qual cada um deles ocupa um lugar determinado. É frequente, na semiótica e na lógica, chamar _expressão a qualquer sequência de signos em ordem linear ou redutível à ordem linear quando se quer evitar o uso de um vocábulo mais específico, tala como _fórmula, _proposição, etc. A EXPRESSÃO EM ESTÉTICA: discutiu-se muitas vezes qual a relação de um conteúdo estético com a sua expressão. Por vezes, identificou-se esta com a forma. Mas como a forma tem um carácter universal objectou-se que, nesse caso, se deve identificar a expressão com um conjunto de normas ou regras de um carácter objectivo. Em suma, a expressão seria então a imitação. Para evitar esta objectivação da expressão, afirmou-se que a expressão é sempre, em todos os casos, de índole subjectiva e depende da experiência estética e suas inúmeras variações. Neste último caso, ligou-se a expressão à imaginação.

Na ética contemporânea, discutiu-se especialmente quais as relações da expressão com a intuição. Alguns autores distinguiram cuidadosamente entre ambas; segundo eles, a intuição (artística) pode manifestar-se em expressões muito diferentes. Croce, pelo contrário, defendeu que "a intuição é expressão e nada mais—nada mais e nada menos—que a expressão". Segundo ele, em arte não há propriamente sentimentos; a arte é a expressão dos sentimentos (ou, se se quiser, os sentimentos enquanto expressos).

EXTERIOR—Diz-se que algo é exterior quando está fora de algo dado. _exterior significa, pois, _fora, _fora _de. Diz-se que algo é externo quando se manifesta no exterior. Os sentidos de _exterior e _externo estão intimamente interligados. Em filosofia, costumam usar-se indistintamente, tal como as expressões "mundo externo", mundo exterior". _exterior usa-se comummente em sentido espacial. x é exterior a y porque está num lugar diferente de y. Por sua vez, o espaço é considerado em si mesmo como algo _exterior, porque cada uma das suas _partes é exterior a qualquer outra parte. Contudo, é possível usar o vocábulo _exterior sem lhe dar sentido espacial. Por exemplo, pode dizer-se que o transcendente é exterior ao imanente.. Tomado no seu sentido mais geral, o exterior define-se como o ser fora de si... Metafisicamente, o exterior define-se como o "o ser fora de si" contrariamente ao interior ou íntimo, que se caracteriza como um "ser para si mesmo".

Em teoria do conhecimento e em METAFÍSICA, levantou-se o chamado "problema da existência do mundo exterior". Trata-se de saber se existe esse mundo independemtemente de um sujeito e se pode provar-se concludentemente a sua existência. A independência não

significa que o mundo exterior esteja num lugar distinto do que ocupa o sujeito. A relação entre o _sujeito (metafísico ou gnoseológico) no mundo exterior determina-se por meio dos conceitos de transcendência e imanência.

O problema da relação entre um sujeito gnoseológico e o mundo exterior encontra-se explicado no artigo _conhecimento. Pode acrescentar-se aqui que este problema consiste numa série de perguntas como as seguintes: “é o mundo exterior independente do seu ser conhecido?” “Como pode ter-se uma certeza absoluta de que há um mundo exterior?””está o conhecimento do mundo exterior determinado, pelo menos em parte, por um sistema de conceitos _impostos ou _justapostos pelo sujeito?” Como exemplos clássicos do modo de pôr o problema do mundo exterior, podem citar-se os de Descartes, Berkeley e Kant, mas, em geral, foram duas as teses que se defrontaram no que diz respeito à questão gnoseológica do mundo exterior: o realismo e o idealismo, com numerosas posições intermédias. O realismo defende que há um mundo exterior independente do sujeito cognoscente; mas há muitos modos de defender esta independência: pode afirmar-se que o que há na verdade é aquilo a que se chama “mundo exterior” ou “as coisas” e que esse mundo é não só transcendente ao sujeito, mas o chamado _sujeito é simplesmente uma parte do mundo que se limita a reflecti-lo e a actuar sobre ele. Ou que existe e que é tal como existe. Ou que existe mas a sua realidade “em si” é incognoscível, sendo cognoscíveis só as _aparências desse mundo. Ou que existe e pode ser conhecido tal e qual é desde que se examine criticamente o processo do conhecimento, etc. Para fazer justiça a esta diversidade de opiniões, costuma acrescentar-se um adjectivo ao _realismo e, assim, diz-se que é ingénuo, crítico, transcendental, etc. O idealismo defende, por sua vez, que o mundo exterior não é independente do sujeito cognoscente; mas há também muitos modos de entender esta falta de independência: pode sustentar-se que não há propriamente mundo exterior, uma vez que ser é apenas ser percebido (Berkeley). Ou que o chamado mundo exterior é cognoscível só por que metafisicamente engendrado ou produzido por um sujeito, etc. Também se adjectiva de um modo muito variado a posição idealista: idealismo absoluto, crítico, transcendental, etc. Note-se que algumas posições do realismo e do idealismo se aproximam muito entre si, o que torna ainda mais difícil manter um esquema rígido.

Do ponto de vista metafísico, as duas principais tendências que se defrontaram receberam também o nome de realismo e idealismo. Segundo o idealismo, o mundo exterior—ou, em geral, o mundo—é imanente ao sujeito, ao eu, ao espírito, à consciência, etc. O idealismo extremo defende que o mundo é _produzido, ou _engendrado, pelo eu, etc, mas mesmo assim não deve pensar-se que esse idealismo defende que o sujeito produz o mundo tal como se _produzem as coisas. O idealismo moderado defende que o mundo é _conteúdo do sujeito, embora, de certo, não espacialmente.

Nenhuma forma de idealismo nega que haja _coisas externas. Mas interpreta _haver num sentido muito diferente do proposto pelas doutrinas realistas. As coisas externas carecem de suficiência ontológica, o seu _ser consiste em “estar fundado no sujeito”. Segundo o realismo, pelo contrário, o mundo é transcendente ao sujeito. O eu está no mundo, embora tão pouco em sentido espacial. O sujeito não é, em rigor, uma _coisa; é um “conhecer o mundo”.

No nosso século, procurou-se superar a dicotomia realismo-idealismo, por se considerarem infundados alguns dos seus supostos. A ideia da consciência como “consciência intencional”, promovida especialmente por Husserl, postula que se a consciência é “consciência de”não há propriamente um sujeito substante que esteja no mundo ou que contenha ou engendre o mundo: essa consciência não é uma realidade, mas uma _direcção. Ao mesmo tempo, não pode haver

consciência de se não houver um objecto ao qual a consciência se dirija: portanto, há pelo menos um objecto intencional. O desenvolvimento da doutrina deu lugar a que ela fosse considerada próxima do idealismo. Outro propósito significativo é o de Heidegger. Segundo ele, não se trata de dar "uma prova" da existência do mundo exterior o facto de exterior; o facto de, até agora, não se ter encontrado não é "o escândalo da filosofia". É-o antes o facto de se esperar que algum dia apareça essa prova. Em suma, não há um problema da realidade do mundo exterior. A existência é "estar no mundo", o que não significa que há já um mundo _em qual está a existência, mas que esta é enquanto existência-que-está-no-mundo na qual as coisas do mundo aparecem manifestas. Isto parece favorecer a tese do realismo mas, ao contrário dela, não pressupõe que o mundo requer prova e que pode provar-se. Por outro lado, parece favorecer a tese idealista porque afirma que o ser não se pode explicar por meio dos entes, isto é, que o ser é transcendente aos entes, mas difere dela na medida em que o idealismo defende que todos os entes se _reduzem a um sujeito ou consciência. Realismo e idealismo são unânimes em considerar o mundo exterior como algo "acrescentado" a um sujeito, e este é o pressuposto que Heidegger considera falso e que, a seu ver, o habilita a situar-se para lá da alternativa tradicional. O sujeito não é um ente e a exterioridade do mundo não é um simples facto, mas a estrutura ontológica formal da existência.

Para alguns positivistas lógicos, a questão do mundo exterior é fundamentalmente a questão de como se pode falar do mundo intersubjectivamente se os enunciados básicos descrevem só "o que existe" para cada sujeito dado. Positivistas lógicos, atomistas lógicos e, em geral, os filósofos de tendência analista tenderam a pôr o problema em função da relação entre a linguagem e a realidade.

F

FACTO—Diz-se de qualquer coisa que é um facto quando já está _cumprido e não pode negar-se a sua realidade. Tem-se oposto frequentemente o facto à ilusão, à aparência ou ao fenómeno. A noção de _facto tem sido usada amiúde em diferentes orientações filosóficas. Um facto pode ser, conforme os casos, natural (um fenómeno ou um processo natural) ou um facto humano (por exemplo, uma situação determinada). Pode ser uma coisa, um ente individual, etc. Por vezes destaca-se no facto a sua realidade situada e actual; por vezes a ideia de um processo especialmente temporal.

Uma história filosófica da noção de facto seria muito extensa e peculiarment complicada, porquanto em numerosos casos se tem usado o termo sem grande precisão conceptual. Por exemplo Comte, insistiu muito em que só os factos são objectos de conhecimento efectivo, em que só eles são realidades _positivas, não esclarece em que medida se podem equiparar _factos com _fenómenos.

Particularmente interessante é a noção de facto na fenomenologia contemporânea. Husserl estabeleceu uma distinção entre facto e Essência e sublinhou também a inseparabilidade de ambos. Segundo Husserl, as ciências empíricas ou ciências de experiência são ciências de factos. Todo o facto e contingente, quer dizer, todo o facto poderia ser _essencialmente algo diferente do que é. Mas isso indica que à significação de cada facto pertence justamente uma essência que deve apreender-se na sua pureza. As verdades de facto ou verdades fácticas caem deste modo sob as verdades essenciais ou verdades eidéticas. Que possuem diferentes graus de

generalidade (ideias). De acordo com isso, o ser fáctico contrapõe-se e subordina-se ao ser eidético e o mesmo acontece com as ciências correspondentes.

Para Wittgenstein os factos são os chamados “factos atómicos”, que são constituídos por uma combinação de objectos (entidades, coisas), (TRACTATUS). Cada coisa é uma parte constitutiva de um facto atómico. Assim, o mundo não é a totalidade das coisas, mas dos factos. Os factos atómicos em questão exprimem-se por meio de proposições atómicas, as quais se combinam mediante funções de verdade, formando as chamadas “proposições moleculares”.

Assim, por exemplo, “Pedro está sentado diante do espelho”, é uma proposição atómica que descreve o “facto atómico”—o qual é _composto de _coisas tais como Pedro e o seu estar sentado diante do espelho. Em geral, os factos, enquanto factos atómicos, consistem em que uma entidade particular possua uma característica, ou na relação entre duas ou mais entidades. Os termos de uma proposição devem corresponder aos componentes de um facto atómico.

FACULDADE—Desde o momento em que se estabeleceram certas _divisões da alma, propôs-se o que depois se chamou “doutrina das faculdades da alma”. Assim aconteceu com as _divisões propostas por Platão, Aristóteles e pelos está. Platão distinguia entre a potência racional, a concupiscível e a irascível (mais ou menos equivalentes a razão, desejo e vontade). Aristóteles distinguiu em toda a alma duas partes fundamentais: a vegetativa e a intelectiva. Esta última compreendia a potência apetitiva e a contemplativa. Os estóicos distinguiram entre o princípio directivo (hegemónico) de carácter racional, os sentidos, o princípio espermático e a linguagem. Santo Agostinho distinguia entre a memória, inteligência e vontade. Muitos escolásticos seguiram a classificação aristotélica; as faculdades ou potências podem ser, em geral, mecânicas, vegetativas, sensitivas e intelectuais (incluindo nestas a vontade), falou-se das potências ou faculdades de sentir, de compreender e de querer. No século dezoito ampliou-se a doutrina das faculdades até ao ponto de boa parte da estrutura das obras de Kant depender das divisões estabelecidas por tal doutrina. Pareceu fundamental a distinção entre compreensão e vontade (razão teórica e razão prática). No século dezanove foi-se abandonando a doutrina das faculdades da qual não se encontram vestígios na psicologia contemporânea.

FANTASIA—Nem sempre se torna fácil distinguir o conceito de fantasia do de imaginação. Entenderemos por fantasia a actividade da mente—tal como foi entendida na antiguidade e na idade média—que produz imagens. Para Platão a fantasia é a representação que surge do _aparecer, e neste sentido contrapõe- se ao conhecimento do ser ou realidade. As aparições são as sombras e reflexos produzidos pelas coisas verdadeiras (REPÚBLICA). Segundo parece, Platão tendeu para considerar a fantasia como uma manifestação da _opinião, que engendra simples _imagens em vez de produzir _formas ou _ideias, mas é difícil encontrar em Platão uma teoria sistemática da fantasia, apesar das numerosas passagens em que trata do conceito de fantasia. Tal teoria encontra-se em Aristóteles. Segundo este autor, a fantasia não pode ser equiparada nem com a percepção nem com o pensamento discursivo, embora não haja fantasia sem sensação, nem juízo sem fantasia. A fantasia tem a sua origem no nosso poder de suscitar imagens, mesmo quando não se encontra imediatamente presentes os objectos ou fontes das sensações. Por isso a fantasia não equivale à “mera opinião”. Nesta última há crença e convicção, ao passo que na fantasia não as há. Os produtos da fantasia permanecem nos órgãos dos sentidos e parecem-se com as sensações, mas não se equiparam simplesmente com estas. Por outro lado, a fantasia não é um mero substituto da sensação; é menos substitutiva que antecipadora. Cada fantasia é uma representação em potência ou _ideia actualizável por intermédio da percepção. Resumindo, a fantasia é a faculdade de suscitar e combinar

representações e de _dirigir deste modo uma parte da vida do ser orgânico possuidor de apetites. Os estóicos desenvolveram o conceito de fantasia sob o aspecto da distinção entre aparências (ou representações) verdadeiras e falsas. Há dois tipos de representações verdadeiras: as causadas por objectos existentes que produzem uma imagem correspondente ao objecto, e as causadas por objectos de um modo externo e fortuito. As primeiras representações contêm em si o sinal da verdade e o critério de verdade, dando origem às fantasias que se chamaram _compreensivas. As segundas representações não contêm em si tal sinal nem constituem tal critério e dão origem às fantasias não compreensivas. As primeiras são a base do assentimento reflexivo e do conhecimento no sentido próprio; as segundas não desembocam em conhecimento, mas sim apenas em opinião. Alguns autores posteriores influenciados pela opinião da tradição neoplatónica consideraram que a fantasia era uma actividade de natureza intelectual, ao passo que outros, como é o caso de Santo Agostinho, admitiram que a fantasia era uma potência anímica de carácter inferior, mais vinculada à sensibilidade que ao entendimento. Os escolásticos, especialmente os de tendência tomista discutiram uma questão que ocupou largamente muitos autores modernos: a de saber se a fantasia é meramente receptiva ou reprodutora ou se é, nalgum sentido, produtiva.

FATALISMO—Contrariamente à opinião corrente, há vários tipos de fatalismo.

Leibniz propôs uma classificação que, embora incompleta, se tornou _clássica. Segundo Leibniz, existem três ideias de fatalismo: há um fatalismo maometano, outro estóico e outro cristão. De acordo com o primeiro, o efeito verifica-se ainda que se evite a causa, com se houvesse necessidade absoluta. O segundo ordena ao homem que aceite o destino porque é impossível resistir ao curso dos acontecimentos. Quanto ao terceiro, afirma que há um certo destino de cada coisa regulado pela presciência e a providência de Deus. Leibmiz manifesta que este último _fatalismo não é o mesmo que os dois anteriores e que, embora se pareça com o fatalismo estóico, se distingue deste porquanto o cristão, diferentemente do estóico, não só possui paciência perante o destino como também, além disso, se sente contente como que foi estabelecido por Deus.

FELICIDADE—As doutrinas éticas que colocam a felicidade como bem supremo denominam-se _eudemonistas, mas isto não implica que não possa compreender-se a felicidade de diversas maneiras: como bem-estar, como actividade contemplativa, como prazer, etc. Neste último sentido, os cirenaicos pareceram sublinhar o prazer dos sentidos ou prazer material como fundamento indispensável do prazer espiritual. Como o prazer sensível é algo presente, tendeu-se para considerar que só o prazer actual é um bem verdadeiro; argumentou-se contra esta teoria, que os prazeres podem produzir dores. Os cirenaicos responderam que o dever É procurar a satisfação dos desejos de tal forma que se evitem as dores subsequentes. Também se argumentou contra os cirenaicos que a sua doutrina é egoísta e que o prazer de um pode resultar na dor de outro. Os cínicos, por sua vez, acentuaram o desprezo por todo o saber que não conduza à felicidade, isto é, à vida tranquila. Só pode conseguir-se esta vida quando se tem um domínio suficiente sobre si próprio, quer dizer, quando se atinja a auto-suficiência, ou autarquia. Daí o desprezo do prazer, que é para os cínicos o produtor da infelicidade, o que perturba a quietude do sábio. A regra do sábio é a prudência, a sabedoria, pela qual se eliminam todas as necessidades supérfluas, pois só a virtude é necessária. A ética eudemonista sempre entendeu a felicidade como um bem e também como uma finalidade. Diz-se por isso que equivale a uma

ética de bens e de fins. Desde Kant costuma chamar-se a este tipo de ética “ética material”, para a diferenciar da “ética formal”, elaborada e defendida por Kant. Na medida em que se calcula que se atinge a felicidade ao conseguir-se o bem a que se aspira, pode dizer-se que todas as éticas materiais são éticas eudemonistas. Aristóteles manifestou que se identificou a felicidade com variadíssimos bens: a virtude, ou com a sabedoria prática, ou com a sabedoria filosófica, ou com todas elas acompanhadas ou não de prazer ou com a prosperidade (ÉTICA A NICóMACO”. A conclusão de Aristóteles é complexa: com a felicidade identificam-se as melhores actividades. Mas como se trata de saber quais são tais “melhores actividades”, o conceito é vazio desde que não se refira aos bens que a produzem.

Aristóteles tende para identificar felicidade com certas actividades de carácter por sua vez razoável e moderado.

Posteriormente, advertiu-se que a felicidade não tem sentido sem os bens que fazem felizes e tendeu-se para distinguir entre várias espécies de felicidade: uma felicidade bestial, não é felicidade senão aparente; uma felicidade eterna, que é a vida contemplativa; e uma felicidade final, que é a beatitude.. Santo Agostinho falou da felicidade como fim da sabedoria; a felicidade é a possessão do verdadeiro absoluto, quer dizer, de Deus, todas as demais felicidades se encontram subordinadas àquela. S. Tomás usou o termo _beatitude como equivalente a _felicidade e definiu como “um bem perfeito de natureza intelectual” (SUMA TEOL GICA). A felicidade não é simplesmente um estado de alma, mas algo que a alma recebe a partir de fora, pois de contrário a felicidade não estaria ligada a um bem verdadeiro. Embora os autores modernos tratassem o tema de forma diferente dos filósofos antigos e medievais, há qualquer coisa de comum em todos eles: que a felicidade nunca se apresenta como um bem em si mesmo, visto que para ser o que é a felicidade é preciso conhecer o bem ou bens que a produzem. Inclusivamente aqueles que fazem radicar a felicidade no estado de ânimo independente dos possíveis _bens ou _males supostamente _externos chegam à conclusão de que não pode definir-se a felicidade se não se define certo bem, por _subjectivo que este seja. Kant destacou muito claramente este facto ao manifestar na Crítica DA RAZÃO PR TICA, que a felicidade é “o nome das razões subjectivas da determinação” e, portanto, não é redutível a nenhuma razão particular. A felicidade é um conceito que pertence ao entendimento; não é o fim de nenhum impulso, mas sim o que acompanha toda a satisfação.

FENÓMENO—O termo _fenómeno provém do grego e significa “o que aparece”; fenómeno equivale, portanto a _aparência. Para muitos filósofos gregos, o fenómeno é o que parece ser, tal como realmente se manifesta, mas que em rigor, pode ser qualquer coisa diferente e até oposta. O fenómeno contrapõe-se então ao ser verdadeiro e, inclusivamente, é encobrimento deste ser. O conceito de fenómeno é, portanto, extremamente equívoco. Se, por um lado, pode ser a verdade (o que é por sua vez aparente e evidente), por outro, pode ser o que encobre a verdade, o falso ser. Mas existe outra possibilidade: que um fenómeno seja aquilo porque a verdade se manifesta, o caminho para o verdadeiro. Estas três noções costumam apresentar-se confundidas ou, pelo menos, entrelaçadas na história da filosofia. Até naqueles pensadores para quem a oposição entre fenómeno e ser verdadeiro equivale à oposição entre o aparente e o real, o fenómeno não significa somente o ilusório. Mais que realidade ilusória, o fenómeno é muitas vezes realidade subordinada e dependente, sombra projectada por uma luz, mas sombra sem a qual a luz não seria, em última instância, acessível. Por isso não há uma só única forma de relação entre o em si e o fenómeno, e entre eles e a consciência que conhece, e por isso também a filosofia _eleita depende em grande parte da forma como se concebe essa relação. Em geral, as

posições adoptadas até ao presente podem ser esquematizadas do seguinte modo: 1) posição exclusiva do em si (Parménides); 2) posição exclusiva do fenómeno (Berkeley); 3) o em si e o fenómeno existem separadamente e entre eles não há senão o nada (Parménides, ao formular a doutrina da opinião); 4) o em si e o fenómeno estão unidos pelo demiurgo (Platão); 5) divisão do em si numa multiplicidade (Demócrito); 6) afirmação do em si e simultaneamente da sua incognoscibilidade teórica (Kant).

Neste último sentido, o fenómeno não é um aparecer, mas sim como Kant sustenta explicitamente, algo igualmente distinto do em si e da mera aparência. O fenómeno constitui o objecto de experiência possível frente ao que é simples aparência ilusória e frente ao que se encontra mais além desta experiência.

Husserl e o movimento fenomenológico analisaram com particular atenção o conceito de fenómeno e a sua relação com a _realidade. Para Husserl, o conceito autêntico de fenómeno é este: “o objecto intuído _aparente, como o que nos aparece aqui e agora”(INVESTIGAÇÕES LÓGICAS). Com o que ficam postos os problemas que consernem à relação do fenómeno com o real na medida em que a consciência pura pretende sair do círculo imanente em que se encerrou.

FENOMENOLOGIA—Quando na época actual se fala de fenomenologia tende-se a entender por tal a fenomenologia de Husserl. Por este motivo referir-nos-emos exclusivamente à fenomenologia husserliana, entendendo-a como _método e como _modo de ver. Constitui-se o método após a depuração do psicologismo. É preciso mostrar que as leis lógicas são leis lógicas puras e não empíricas ou transcendentais ou procedentes de um suposto mundo inteligível de carácter metafísico. Sobretudo é preciso mostrar que certos actos como a abstracção, o juízo, a inferência, etc, não são actos empíricos: são actos de natureza intencional que têm as suas correlações em puros _termos da consciência intencional. Essa consciência não apreende os objectos do mundo natural com tais objectos, nem constitui o dado enquanto objecto de conhecimento: apreende puras significações na medida em que são simplesmente dadas e tal como são dadas. A depuração mencionada conduz assim ao método fenomenológico e constitui, simultaneamente, esse método. Para o pôr em marcha é preciso adoptar uma atitude radical: a da _suspensão do mundo natural. Põe-se “entre parêntesis” a crença na realidade do mundo natural e as proposições a que esta crença dá lugar. Isso não quer dizer que se nega a realidade do mundo natural, como no cepticismo clássico. Apenas sucede que se coloca um novo _sinal na “atitude natural”. Em virtude deste _sinal, procede-se à abstenção acerca da existência espacio-temporal do mundo. O método fenomenológico consiste, portanto, em examinar todos os conteúdos de consciência, mas em vez de determinar se tais conteúdos são reais ou irreais, ideais, imaginários, etc, procede-se a examiná-los, enquanto são puramente dados. Mediante a suspensão, a consciência fenomenológica pode ater-se ao dado enquanto tal e descrevê-lo na sua pureza. O dado não é, na fenomenologia de Husserl, o mesmo que na filosofia transcendental, um material que se organiza mediante formas de intuição e categorias. Não é, tão pouco, qualquer coisa de _empírico—os dados dos sentidos. O dado é a correlação da consciência intencional. Não há conteúdos de consciência, mas unicamente _fenómenos. A fenomenologia é uma pura descrição do que se mostra por si mesmo de acordo com “o princípio dos princípios”: reconhecer que “toda a intuição primordial é uma fonte legítima de conhecimento, que tudo o que se apresenta por si mesmo na intuição (e, por assim dizer, em pessoa) deve ser aceite

simplesmente como o que se oferece e tal como se oferece, embora apenas dentro dos limites nos quais se apresenta.

(IDEIAS).

A fenomenologia não pressupõe o nada: nem o mundo natural, nem o sentido comum, nem as proposições da ciência, nem as experiências psicológicas. Coloca-se "antes de toda a crença e de todo o juízo para explorar simplesmente o dado. é, como o declarou Husserl, um !positivismo absoluto".

FIGURA—Em sentido geral, a figura é equivalente à forma, perfil ou contorno de um objecto. Alguns autores distinguem entre figura e forma. Concebe-se então a primeira como o aspecto exterior de um objecto, isto é, a sua configuração. A forma, em contrapartida, é o aspecto interior de um objecto, a sua essência. Na lógica chamam-se figuras de um silogismo aos diferentes modelos que se obtêm mediante a combinação dos termos _maior, _médio e _menor num raciocínio silogístico. Como o termo médio pode ser sujeito na premissa maior e predicado na premissa menor; predicado nas duas premissas; sujeito nas duas premissas ; e predicado da premissa maior e sujeito na premissa menor, temos quatro figuras que se esquematizam do seguinte modo (não é possível, com este processamento de texto, transcrever este esquema).

FILOSOFIA -- 1: O termo: O significado etimológico de _filosofia é "amor à sabedoria". Antes de se usar o substantivo _filosofia usaram-se o verbo _filosofar e o nome _filósofo. Heraclito afirmou que convém que os homens filósofos sejam sabedores de muitas coisas. Atribui-se a Pitágoras o ter-se chamado a si mesmo _filósofo, mas não só se discute a autenticidade da afirmação como, principalmente, se neste contexto _filósofo significa o mesmo que para Sócrates e Platão. Por aquele tempo considerava-se como filósofo todo o sábio, sofista ou historiador, físico e fisiólogo. As diferenças entre eles obedeciam ao conteúdo das coisas que estudavam: os historiadores estudavam factos (e não só factos históricos), os físicos e fisiólogos o elemento ou os elementos últimos de que se supunha composta a natureza. Todos eram, contudo, homens sapientes e, portanto, todos podiam ser considerados (como fizeram Platão e Aristóteles) como filósofos. Esta tendência para o estudo teórico da realidade a fim de conseguir um saber utilitário acerca dela, em conjungo com a tese da diferença entre a aparência e a realidade (já em Platão é explícita), tornou-se cada vez mais acentuada no pensamento grego. A concepção da filosofia como uma procura da filosofia _por _ela _própria conclui numa explicação do mundo que utiliza um método racional-especulativo, coincida ou não com a mitologia. Desde então o termo _filosofia tem valido com frequência como expressão desse "procurar a sabedoria".

2: A origem: Inicialmente, com efeito, a filosofia estava misturada com a mitologia e com a cosmogonia; isto tem levado a perguntar-se se a filosofia grega carece de antecedentes ou não. Alguns autores indicam que as condições históricas dentro das quais emergiu a filosofia (fundação de cidades gregas nas costas da Ásia Menor e no sul da Itália, expansão comercial, etc) são peculiares da Grécia e, portanto, a filosofia só podia surgir entre os gregos. Outros assinalaram que há influências orientais, por exemplo egípcias. Outros, finalmente, indicam que na china e especialmente na Índia houve especulações que merecem, sem restrições, o nome de filosóficas. Qualquer que seja a posição que se adopte, é forçoso reconhecer que os sentidos que

o termo _filosofia atingiu a sua maturidade apenas na Grécia. Por tal motivo, nesta obra, limitar-nos-emos primordialmente à tradição ocidental, que se inicia na cultura grega.

3: A significação: Assinalou-se acertadamente que, enquanto perguntar “o que é a física?” não é formular uma pergunta pertencente à ciência física, mas sim anterior a ela, perguntar, em contrapartida, “que é a filosofia?” é formular uma pergunta eminentemente filosófica. Assim, cada sistema filosófico pode valer como _uma resposta à pergunta acerca do que é a filosofia e também acerca do que representa a actividade filosófica para a vida humana. Segundo Platão e Aristóteles, a filosofia nasce da admiração e da estranheza; mas enquanto para o primeiro é o saber que, ao estranhar as contradições das aparências, chega à visão do que é verdadeiramente, as ideias, para o segundo a função da filosofia é a investigação das causas e princípios das coisas. O filósofo possui, na opinião de Aristóteles, “a totalidade do saber na medida do possível, sem ter a consciência de cada objecto em particular”. A filosofia conhece por conhecer; é a mais elevada e, simultaneamente, a mais inútil de todas as ciências, porque se esforça por conhecer o cognoscível por excelência, quer dizer, os princípios e causas e, em última instância, o princípio dos princípios, a causa última ou Deus. Por isso a filosofia é chamada por Aristóteles, enquanto metafísica ou filosofia primeira, teologia; é a ciência do ente enquanto ente, a ciência daquilo que pode chamar-se com toda a propriedade a Verdade. Desde Platão e Aristóteles sucedem-se as definições da filosofia, que compreende também um conteúdo religioso e uma norma para a acção, como no estoicismo e no neoplatonismo. O cristianismo irrompe com uma negação da filosofia, mas já em Santo Agostinho se verifica uma assimilação entre o antigo saber e a nova fé. A resposta que a idade média dá à pergunta pela filosofia vem determinada por esta perspectiva, da qual o cristão contempla o saber transmitido pela antiguidade e procura absorvê-lo. A filosofia é então aspiração ao conhecimento dado que estabelece a fé. Mas este conhecimento não pode transcender os limites impostos pelo racional e por isso a filosofia vai-se separando cada vez mais da teologia, vai-se reduzindo à esfera onde se aplica a luz natural do homem em todo o seu esplendor, mas ao mesmo tempo , em toda a sua limitação. A tensão entre o mundo da fé e o da razão testemunha os direitos que se reconheceram a ambas as esferas do saber. Na filosofia moderna multiplicam-se as definições da filosofia; recolheremos algumas. Para Bacon, a filosofia é o conhecimento das coisas pelos seus princípios imutáveis, e não pelos seus fenómenos transitórios; é a ciência das formas ou essências e compreende no seu seio a investigação da natureza e das suas diversas causas. Para Descartes, a filosofia é um saber que averigua os princípios de todas as ciências e, enquanto filosofia primeira ou metafísica, ocupa-se da dilucidação das verdades últimas e, em particular, de Deus. A partir de Descartes, a filosofia vai-se tornando pronunciadamente crítica. Locke, Berkeley e Hume consideram a filosofia, em geral, como crítica das ideias abstractas e como reflexão sobre a experiência. Quanto a Kant, concebe a filosofia como um conhecimento racional por princípios, mas isto exige uma prévia delimitação das possibilidades da razão e, portanto, uma crítica à mesma como prolegómenos ao sistema da filosofia transcendental. Nos filósofos do idealismo alemão, a filosofia é o sistema do saber absoluto, desde Fichte, que a concebe como a ciência da construção e dedução da realidade a partir do Eu puro como liberdade, até Hegel, que a define como a consideração pensante das coisas e que a identifica como o Espírito absoluto no estado do seu completo autodesenvolvimento. Schopenhauer sustentou que a filosofia é a ciência do princípio de razão como fundamento de todos os restantes saberes, como a auto-reflexão da vontade. Para o positivismo, é um compêndio geral dos resultados da ciência e um filósofo é “um especialista em generalidades”. Segundo Husserl, a filosofia é, em si mesma, uma ciência rigorosa que conduz à fenomenologia como disciplina

filosófica fundamental. Para Wittgenstein e muitos positivistas lógicos, em compensação, a filosofia não é um saber com conteúdo, mas sim um conjunto de actos; não é conhecimento, mas actividade. A filosofia seria uma “aclaração” e sobretudo uma “aclaração da linguagem”, para o descobrimento de pseudoproblemas. Portanto, a missão da filosofia não consiste em solucionar problemas, mas em desanuviar falsas obsessões: no fundo a filosofia seria uma purificação intelectual. Para Bergson, em contrapartida, a filosofia possui um conteúdo: o que se dá à intuição, rasgado o véu da mecanização que a espacialização do tempo impõe à realidade: a filosofia utilizaria como instrumento a ciência, mas aproximar-se-ia melhor da arte. O importante é que a reflexão sobre as diferentes atitudes ante o problema da filosofia permitiu que se vá tendo uma crescente consciência do própria _problema. Esta consciência manifestou-se especialmente nas investigações de Dilthey, que se esforçou por dilucidar o que chamou”filosofia da filosofia”. graças a estas e a outras tentativas, chegou-se a erigir, embora ainda imperfeitamente, uma verdadeira teoria filosófica da filosofia, teoria que tem a sua justificação no facto de a filosofia não ser nunca, por princípio, uma totalidade acabada, mas uma totalidade possível.

4: As disciplinas filosóficas: A divisão da filosofia em diferentes disciplinas não é própria de todos os sistemas. É difícil, por exemplo, expor a filosofia de Platão ou de Santo Agostinho como se fosse constituída por diversas partes. Em compensação, a divisão é clara em Aristóteles ou em Hegel; a divisão pelo facto de a encontrarmos com nitidez depende, em grande parte, do filósofo em questão. De facto, só em Aristóteles apareceram as divisões que tão influentes foram no curso da filosofia ocidental. O seu sistema filosófico é um marco de enciclopédia do saber do seu tempo; é a partir dele que se constituem como disciplinas a lógica, a ética, a estética (poética), a psicologia (doutrina da alma), a filosofia política e a filosofia da natureza, todas elas dominadas pela filosofia primeira (metafísica. Em geral, pode dizer-se que até finais do século dezanove e em particular para as finalidades do ensino se consideraram como disciplinas filosóficas a lógica, a ética, a gnoseologia, a epistemologia ou teoria do conhecimento, a ontologia a metafísica, a psicologia, com frequência a sociologia, e além disso um conjunto de disciplinas como a filosofia da religião, do estado, do direito, da História, da natureza, da arte, da linguagem, da sociedade, etc, bem como a história da filosofia. Em breve várias partes se tornaram independentes. Muitos sustentam que, por diversas razões, a psicologia, a sociologia, a metafísica, a lógica, etc, deveriam ser eliminadas. De facto, as duas primeiras constituíram-se em grande parte como disciplinas especiais.

FILOSOFIA (HISTÓRIA DA) -- Como problema e como disciplina filosófico, a história da filosofia tem sido objecto de investigação e de análise, apenas desde há aproximadamente dois séculos. Durante a antiguidade, a idade média e parte da idade moderna, a história da filosofia consistiu numa descrição das vidas e numa recompilação das doutrinas dos filósofos ou das escolas filosóficas. A obra mais famosa é “VIDA E OPINIÕES DOS FILÓSOFOS” DE Diógenes Laércio, escrita aproximadamente entre 225 e 250 depois de Cristo, e que teve enorme influência.

De qualquer modo, o interesse pela história da filosofia como resultado de interesse geral pela história nasce no século dezoito, quando os enciclopedistas concebem a história como uma unidade e como a expressão de um progresso. O sentido histórico que vigora nesta concepção adquire grande voo e maturidade no romanticismo e primeiro que tudo em Hegel, ao definir a história como autodesenvolvimento do Espírito e, portanto, como um evolução onde todos os momentos anteriores são necessários enquanto manifestações particulares do espírito, que

conserva e supera cada uma das etapas anteriores. Já não se concebem as contradições dos grandes sistemas entre si como uma demonstração da futilidade de toda a especulação filosófica, como os cépticos faziam, mas como aspectos diferentes e sucessivos de um mesmo e único caminho. A história da filosofia é, portanto, para a referida época, o _processo, mas ao mesmo tempo, um _progresso, no sentido em que todo o momento é superior em valor ao precedente. A unidade do espírito fundamenta a unidade da história e esta unidade a unidade da filosofia. Desde fins do século dezoito e começos do século dezanove, que a história da filosofia aparece como disciplina filosófica, mas está ainda demasiado embebida numa filosofia da história como consequência das noções de processo e de unidade essencial do Espírito. Pouco a pouco foi-se definindo um melhor conhecimento do passado filosófico e ao mesmo tempo um abandono do optimismo da ideia de progresso, mas isso consolidou a ideia da história da filosofia como uma disciplina perfectível. De Hegel às investigações de Dilthey, Windelband e Rickert há, apesar das divergências, uma noção comum. Em primeiro lugar, pode-se verificar que a história da filosofia não é um conjunto de momentos do espírito rigorosamente encadeados segundo uma lei superior à história, mas tão pouco é um arbitrário montão de opiniões e sistemas inteiramente isolados ou contraditórios. Todo o saber filosófico brota de um meio cultural que forma o horizonte a partir do qual cada época histórica tende a esclarecer-se consigo mesma. Por outro lado, comprovou-se que não há na história da filosofia cortes radicais, como poderia fazer pensar, por exemplo, a diferença entre a idade média e o renascimento. Em grande medida cada época prossegue os temas e métodos próprios da época anterior. Esta unidade da história da filosofia não é a unidade do espírito no sentido hegeliano, mas a unidade da filosofia—como saber brotado da vida do homem, como um facto que acontece na sua existência e que faz da filosofia não uma disciplina que _tem uma história, mas um facto que _é histórico. Prescindindo de que a evolução da filosofia constitua uma marcha progressiva ou, o que é mais provável, um perfil variado, composto de curvas, desvios e retrocessos, o que é essencial à filosofia é o que, de acordo com Dilthy, é a nota constitutiva da alma: a historicidade.

FILOSOFIA NATURAL—No artigo _natureza, analisamos histórica e sistematicamente este conceito no sentido filosófico. no presente artigo precisaremos em que sentido se considerou que o estudo da natureza é uma parte essencial da filosofia.

Actualmente pensa-se que a natureza é antes de tudo objecto do grupo de ciências chamadas _ciências _naturais. No máximo, costuma reservar-se à filosofia o estudo do significado de _natureza ou o exame do seu conceito. Questões como “a ontologia da natureza e dos objectos naturais”, “a função da natureza no conjunto da realidade”, etc. pertencem, de acordo com isto, à filosofia. Esta separação entre o estado filosófico e o científico da natureza não é sempre aceite. Em diversas alturas pensou-se que a filosofia poderia ocasionar conhecimentos acerca da natureza e suas leis que pudessem adicionar-se aos obtidos pela ciência mesmo que com eles coincidissem. Isto podia ter duas causas: supor que não existe diferença entre “ciência natural” e “filosofia natural”; 2) supor que o tipo de conhecimentos proporcionados por esta última, embora diferentes dos científicos, pertencem não só à ordem formal, como também à material. Tais significações de “filosofia natural” (ou filosofia da natureza) são as usuais: a) em Aristóteles; b) em vários autores escolásticos; c) na filosofia da natureza do idealismo alemão.

A filosofia natural, como conhecimento completo da natureza (não em extensão, mas em profundidade) constitui um dos temas capitais da física aristotélica, a qual não é apenas uma “física do objecto natural” (e dos seus movimentos), mas também uma ontologia. Consiste num estudo das causas segundas de toda a espécie, pertençam estas à ontologia, à _física ou à

_psicologia. Em Aristóteles perdura ainda a tendência para sublinhar a unidade radical do conhecimento da natureza no sentido de que há uma só ciência que trata simultaneamente da ontologia da natureza do movimento ou movimentos dela.

Os escolásticos estabeleceram a maioria das precisões sobre a questão tal como foram transmitidas. A filosofia natural é a ciência do ente móvel. Quando o ente móvel é um corpo natural, converte-se no _objecto _material da filosofia natural. Quando se trata do ente móvel enquanto tal, o referido ente é o _objecto _formal da filosofia natural. Nem sempre houve acordo, no entanto, sobre a zona que a filosofia natural abarcava. Por vezes, incluiu-se nessa filosofia a parte experimental; outras vezes excluiu-se a parte experimental e considerou-se a filosofia natural apenas do ponto de vista especulativo.

Na época moderna tem outro carácter a compatibilidade da ciência natural com a filosofia natural: consiste no facto dos problemas postos pelo conhecimento científico (especialmente o físico) suscitarem questões filosóficas; a isto acresce o facto de o trabalho científico e o filosófico serem com frequência executados pela mesma pessoa. Só excepcionalmente se admitiu que a filosofia natural pode converter-se numa disciplina filosófica autónoma. É o que aconteceu no idealismo alemão. Já Kant definira a natureza como "a suma de tudo o que existe determinadamente segundo leis". A metafísica da natureza como ciência fundada em princípios a priori é uma parte da filosofia transcendental, e distingue-se da teoria empírica da natureza, que não depende da metafísica. Ora bem, a filosofia da natureza romântica (em particular a de Scheling e Hegel) não se limita ao marco kantiano. Em Scheling manifesta-se o desejo de uma explicação física do idealismo. Em Hegel revela-se a vontade de construir uma "lógica aplicada". Neste último autor a filosofia da natureza oferece um aspecto fantasioso e arbitrário.

A partir de Hegel mudou para o sentido em que se tomou a expressão "filosofia da natureza". O mais frequente durante os dois últimos terços do século dezanove e princípios do século vinte foi a formação de grandes sínteses do saber científico-natural, com as interpolações necessárias para que pudessem proporcionar uma imagem relativamente completa da natureza. A base comum a todas estas tentativas foi o uso da indução e da analogia compreendidos em sentido muito lato. No restante tendeu- se cada vez mais para prescindir da expressão "filosofia da natureza"e para a substituir por outras consideradas menos comprometedoras (por exemplo, "cosmologia"). Paralelamente a isto, pôs-se cada vez mais em dúvida o facto de a filosofia natural possuir um objecto próprio.

FIM, FINALIDADE -- _Fim pode significar _terminação _limite ou "acabamento de uma coisa ou de um processo". Pode ser compreendido: a) em sentido primariamente temporal, como o momento final, b) em sentido primariamente espacial, como o limite; c) em sentido de _intenção, ou "cumprimento de intenção", como propósito, objectivo, finalidade. Desde Aristóteles tem-se compreendido com frequência a noção de fim (e a de finalidade) em relação com a ideia de causa. O fim é "causa final", ou "aquilo porque" algo se faz. Assim, a saúde é fim (ou causa) do passear, pois passeia-se com o fim de conseguir ou manter a saúde. Às vezes é difícil distinguir-se entre o fim como causa final e o fim como causa eficiente. às vezes, em contrapartida, como sucede com as acções humanas, o fim como causa final é primeiro princípio do obrar (ÉTICA A NICÓMACO).

Convém distinguir o ser para o qual algo é um fim e o próprio fim. De acordo com Aristóteles, no segundo sentido o fim pode existir nos seres imóveis, mas não no primeiro sentido. a

distinção entre a causa final e o próprio fim exprime-se com frequência na linguagem ordinária mediante a distinção entre o fim e a finalidade. Nem sempre é unívoca a linguagem de Aristóteles. Por exemplo, na FÍSICA e na METAFÍSICA o fim é o termo para que aponta a produção de algo. Na ética, em contrapartida, o fim é o termo para que aponta a execução de algo, do propósito. A semelhança e dissemelhança simultânea do conceito de fim em metafísica e em ética reaparece nos escolásticos, embora sempre exista neles a tendência para entender o conceito de fim com base no exame da ideia de fim em geral tal como se realiza na doutrina das causas. Pode servir de exemplo a sentença de S. Tomás: "o fim não por causa de outras coisas, mas outras coisas por causa do fim". O fim é o que explica porque (ou melhor, para quê)opera a causa eficiente. Os escolásticos distinguiram entre o fim _objectivo e o fim _formal. O fim objectivo é a própria coisa querida (o que no nosso vocabulário chamámos a finalidade). O fim formal é a concecução ou a possessão do fim objectivo (o que temos chamado simplesmente fim). Mesmo quando na época moderna, especialmente em Descartes e Espinosa, se produziu uma rejeição da consideração da causa final, em física e em metafísica, há sistemas, como o de Leibniz, que propõem uma revivência das causas finais, entendendo especialmente que não há contradição entre as causas eficientes e as causas finais e que é possível conseguir uma conciliação harmoniosa de ambos os membros.

FORMA—Ao supor que um objecto tem não só uma figura patente e visível, mas também uma figura latente e invisível, os gregos forjaram a noção de forma enquanto figura interna captável só pela mente. Platão chama a esta figura interior _ideia ou _forma. Aristóteles introduz a noção de _forma, especialmente na física e na metafísica. A matéria é aquilo com que se faz alguma coisa; a forma é aquilo que determina a matéria para ser alguma coisa, isto é, aquilo por que alguma coisa é o que é. Assim, numa mesa de madeira, a madeira é a matéria com que a mesa foi feita, e o modelo com que o carpinteiro seguiu é a sua forma. Diferentemente da relação potência-acto, que nos faz compreender como as coisas mudam --, a relação matéria-forma permite-nos compreender como estão compostas as coisas. Por isso, o problema do par de conceitos matéria-forma é equivalente à questão das composição da substâncias e, em rigor, de todas as realidades. Por exemplo, enquanto as substância sublunares mudem e se movem e os astros se movem e ainda o primeiro motor, embora não se mova, constitui um centro de atracção para todo o movimento, as entidades matemáticas não mudam, nem se movem, nem constituem centros de atracção para o movimento. E, no entanto, tais entidades têm também matéria e forma. Por exemplo, numa linha a extensão é a matéria e a pontualidade (ou facto de estar constituída por uma sucessão de pontos) a forma, que pode ser extraída da matéria mesmo quando nunca tenha existência separada. O problema da forma tem alcance universal.

Embora se considere o termo _forma como um termo relativo (relativo ao de matéria), isto não dispensa de considerar a forma também como realidade. Os autores escolásticos trataram com minuciosidade o problema das diversas espécies de formas e falaram assim de formas _artificiais, como a forma da mesa ou da estátua; formas _naturais, como a alma; formas _substanciais, como as que compõem as substâncias corpóreas e as doutrinas do hilemorfismo, estudadas pormenorizadamente; formas _acidentais, que se agregam ao ser substancial para o individualizar, como a cor; formas _puras ou _separadas, que se caracterizam pela sua pura actualidade ou realidade, etc.

Interessa sublinhar que na lógica clássica distingue-se entre a forma e a matéria do juízo. A matéria é o que muda num juízo; assim, o sujeito "João" e o predicado "bom" com o juízo "João

é bom” constituem a matéria. A forma é o que continua inalterável; assim, no juízo anterior, a cópula _é constitui a forma. Na lógica actual costuma chamar-se _constante, ou elemento constante, à forma e, _variável, ou elemento variável, à matéria. Assim, na proposição “todos os homens são mortais”, _todos e _são chamam-se constantes (ou formas) e _homens e _mortais são variáveis (ou matéria) da proposição.

FUNÇÃO—À parte os sentidos lógico e matemático (que, pela índole desta obra, não se expõem), usou-se de um modo muito geral o termo função para exprimir o modo de se comportar de uma realidade constituída por relações ou por fases de relações. Foi frequente comparar (e contrastar) este termo com o de _substância, e na época moderna prevaleceu a tendência para acentuar a função sobre a substância; falou-se então de um funcionalismo e de substancialismo em paralelo à afirmação da prevalência do dinâmico sobre o estático e do devir sobre o ser. A pretensão desta tendência é considerar que um conjunto dado é constituído não por coisas (ou substâncias em geral), mas por funções, de tal maneira que cada realidade se define pela função que exerce.

FUNDAMENTO—Usa-se este termo em vários sentidos. Por vezes equivale a _princípio; outras vezes a _razão; outras ainda a _origem. pode, por sua vez, empregar-se nos diversos sentidos em que se emprega cada um destes vocábulos. Por exemplo: “Deus é o fundamento do mundo”; “eis aqui os fundamentos da filosofia”; “conheço o fundamento da minha crença”. Pode ver-se facilmente que, além de ser muito variado o uso de tal termo, na maioria dos casos não é nada preciso. Em geral pode estabelecer-se que são duas as principais acepções de fundamento:

1) o fundamento de qualquer coisa enquanto qualquer coisa real. Esse fundamento—chamado por vezes fundamento real ou material—identifica-se às vezes com a noção de causa, especialmente quando _causa tem o sentido de a razão de ser de qualquer coisa. Posto que a noção de causa pode por seu turno ser compreendida em vários sentidos, o mesmo sucederá com a ideia de fundamento; é muito comum, no entanto, identificar a noção de fundamento com a de causa formal.
2) o fundamento de qualquer coisa enquanto qualquer coisa real (de um enunciado ou conjunto de enunciados). Tal fundamento é então a razão de tal enunciado ou enunciados no sentido de ser a explicação _racional deles. Tem-se chamado por vezes a este fundamento, _fundamento _ideal.

FUTURO, FUTUROS, FUTURÍVEL—Da dimensão temporal chamada _futuro ocupámo-nos noutro lugar (ver tempo). Aqui examinaremos a questão posta pela análise de certos enunciados sobre acontecimentos futuros ou supostamente futuros. A expressão _futuros, empregada com frequência, designa, por vezes, os acontecimentos que se supõem terão lugar ou poderiam ter lugar e, outras vezes, os enunciados sobre tais acontecimentos. Para se ver com precisão que se entende por _futuríveis é mister referir- se, embora brevemente, à distinção entre _futuro e _necessário e _futuro e _contingente. Os futuros (ou acontecimentos futuros) necessários são os que se supõe que possuem uma qualidade determinada antes de terem lugar. Os futuros contingentes, livres ou contingentes livres (que chamaremos _futuros contingentes) são os que se supõe que não possuem realidade determinada antes de terem lugar. Os futuros necessários

são os futuros a que se referem todas as formas de determinismo. Segundo elas, todos os acontecimentos futuros são necessários porquanto se encontram “contidos” de antemão numa causa, numa série de causas, numa vontade, etc.

Deve-se a Aristóteles a primeira análise pormenorizada do problema dos futuros contingentes— o problema da estrutura e valor de verdade dos enunciados sobre futuros contingentes e o problema que consiste em saber se pode haver futuros contingentes. Aristóteles afirma que todas as proposições (ou enunciados) são verdadeiras ou falsas com excepção das proposições que afirmam que algo se passará ou não passará no futuro, quer dizer, que se referem a um “futuro contingente”. Estas proposições não são verdadeiras (porque não aconteceu aquilo de que se trata),mas tão pouco são falsas (porque não afirmam que algo não é, ou não negam que algo é). Todavia, a disjunção de uma de tais proposições com a negação dela é necessariamente verdadeira. Aristóteles dá um exemplo que chegou a ser clássico:

“necessariamente haverá amanhã uma batalha naval ou não haverá, mas não é necessário que haja amanhã uma batalha naval e tão pouco é necessário que não haja amanhã uma batalha naval). Mas que haja ou não haja, amanhã uma batalha naval, isso é necessário” (SOBRE A INTERPRETAÇÃO). Neste problema encontram-se implicadas as questões da natureza do necessário e do contingente, e da natureza das proposições modais, que se formulam assim: “é necessário que p”, “não é necessário que p”, “é possível que p”, “é possível que não p”, “é contingente que p”, etc..

Muitos filósofos medievais ocuparam-se do problema do ponto de vista lógico, ou do ponto de vista teológico ou de ambos simultaneamente. Amiúde calcularam que algo necessário é algo para sempre verdadeiro; se não é necessário não é verdadeiro para sempre. Uma proposição sobre o passado ou sobre o presente é definitivamente falsa ou verdadeira. Uma proposição sobre o futuro contingente não pode ser definitivamente verdadeira ou falsa, mas pode ser verdadeira se o que diz do futuro vier a dar-se e falsa se não vier a dar-se. Até aqui parece que se trata unicamente de uma questão de lógica e especificamente de lógica modal. Mas depressa se ligaram a estes debates os problemas teológicos, em especial estes dois: o problema do conhecimento dos futuros por Deus e o da predeterminação ou não predeterminação dos homens (à salvação eterna ou à condenação eterna).

São Tomás põe em relevo que Deus tem um conhecimento dos acontecimentos futuros diferente do que as criaturas poderiam ter (no caso de o possuírem). Com efeito, Deus não conhece propriamente o futuro, visto que conhece um _presente. O futuro só é futuro para nós. Pensar o contrário é negar que Deus seja eterno e, como se sabe, o eterno transcende todo o temporal (SUMA TEOLóGICA). Segundo S. Tomás, a proposição que afirma que o conhecimento que Deus tem dum determinado futuro contingente é uma proposição absolutamente necessária. Além disso sustenta que dada a proposição “se Deus conhece algo, este algo será”, o consequente é tão necessário como o antecedente. Em contrapartida, Duns Escoto sustentava que o futuro (tal como o passado) é também futuro (ou passado) do ponto de vista da eternidade divina, visto que de outro modo não haveria distinção possível entre passado e futuro. Duns Escoto sustentava, além disso, que as proposições em que se introduzem expressões modais tais como “é contingente”, “não é necessário”, “é possível que”, “é possível que não”, “não é possível que não”e que se referem ao conhecimento de um futuro por Deus, são proposições contingentes; assim por exemplo a proposição “é contingente que Deus conheça que _a será” é contingente. Do ponto de vista teológico, Ocam sustenta que Deus conhece todos os contingentes; mais exactamente, conhece que parte de uma contradição relativa a toda a

proposição sobre futuros conttingentes é verdadeira e que parte é falsa. Ora bem, Deus conhece a parte verdadeira porque a quer como verdadeira, e a parte falsa porque a quer como falsa, quer dizer, não a quer como verdadeira. Isto não significa que o conhecimento em questão dependa da arbitrariedade de Deus, mas sim da causalidade divina. A vontade de Deus é causa da verdade, mas não do _conhecimento que Deus tem desse facto contingente.

Durante os séculos dezasseis e dezassete o problema de saber que conhecimento Deus possui dos futuros contingentes adquiriu singular intensidade. Entre as escolas que se enfrentaram distinguiram-se duas: a _tomista e a _molinista. Durante muito tempo se distinguiram entre dois modos da ciência divina: a ciência de simples inteligência e a ciência de visão. A ciência de simples inteligência ou ciência dos possíveis é aquela pela qual Deus conhece os seres e os actos possíveis como possíveis; o objecto deste conhecimento são as essências, as proposições necessárias, as verdades eternas. A ciência de visão é aquela pela qual Deus conhece os seres e os actos actuais como actuais. O objecto deste conhecimento são os existentes como tais. Os tomistas consideravam que a citada divisão era adequada e negavam o conhecimento dos futuros contingentes ou futuríveis a menos que se desse dentro dos decretos logicamente possíveis, em cujo caso não saem do estado de possibilidade. Assim, afirmavam que a eternidade de Deus faz que se dêem num só acto de conhecimento os futuríveis em si mesmos e não apenas em suas causas. Os molinistas estimavam que a mencionada divisão era insuficiente e inadequada e introduziam uma terceira ciência divina: a chamada "ciência média" ou ciência dos futuríveis.

Segundo ela, Deus conhece os futuríveis em si mesmo, antes de qualquer decreto determinante ou absoluto, embora não antes de qualquer decreto logicamente possível, pois em tal caso situar-se-iam os futuríveis fora do marco da possibilidade. Em suma, Deus conhece os futuríveis desde a eternidade, isto em dois modos: ou por compreensão absoluta de todas as circunstâncias que poderiam influir na liberdade das causas segundas, ou na sua verdade objectiva eternamente presente. O primeiro modo é característico de Molina; o segundo de Suárez. A questão perdeu vigência na época moderna, apesar de alguns pensadores como Leibniz e Malebranche a terem examinado em pormenor, mas foi inesperadamente renovada nos nossos dias em ligação como alguns problemas lógicos, semânticos e epistemológicos. Destes últimos destacamos a predição em filosofia da ciência; com efeito, uns negam que tenha sentido falar de predição dizendo que "chegam a ser verdadeiras", porquanto não é possível determinar "quando a proposição chega a ser verdadeira". Outros manifestam que uma predição chega a ser verdadeira simplesmente quando o acontecimento predito se verifica, pois de contrário careceria de sentido usar vocábulos como _ocorrer, _ter _lugar, etc.

G

* *

GÉNERO—Em lógica chama-se _género a uma classe que tem maior extensão que outra, chamada espécie. Assim, por exemplo, a classe dos animais é um género em relação à classe dos homens, a qual é uma espécie do referido género. Mas a classe dos animais é uma espécie do género que constitui a classe dos seres vivos. Quando o género abarca todas as espécies chama-se _género _supremo ou _generalismo. Exemplos deste género são (segundo os autores), a substância, a coisa, ou o ser. Alguns autores, porém, falam de géneros supremos (no plural) e consideram-nos como géneros indefiníveis que servem para definir os outros géneros, não sendo eles mesmos espécies de nenhum outro género; tais géneros equivalem então às categorias como

noções primordiais e irredutíveis. O género usa-se, na lógica clássica, para a definição combinando-o com a diferença específica; em tal caso o género comummente usado é o chamado género supremo.

GERAÇÃO—Em muitos dos seus escritos, tratou Aristóteles do problema da geração juntamente com o seu oposto, o da corrupção. Assim, na sua metafísica, diz: “a mudança de um não-ser para um ser, que é o seu contraditório, é a geração, que para a mudança absoluta é a geração absoluta e para a mudança relativa é a geração relativa. A mudança de um ser para um não-ser é a corrupção, que para a mudança absoluta é a corrupção absoluta e para a mudança relativa é a corrupção relativa”. _absoluto e _relativo têm aqui os sentidos de _não _qualificado e _qualificado, respectivamente. Aristóteles estuda o “chegar a ser” e o “deixar de ser” enquanto são por _natureza e podem predicar-se uniformemente em todas as coisas _naturais. Este chegar a ser (geração) e deixar de ser (corrupção) são espécies de mudança estreitamente relacionadas com as mudanças de qualidade e as mudanças de tamanho. Aristóteles opõe-se às teorias dos filósofos anteriores, sublinhando as dificuldades que encontra em cada uma delas. Em seu entender, não se pode falar de uma geração _absoluta e de uma corrupção _absoluta (ou não qualificada) se isto equivale a afirmar que uma substância procede do nada e se converte em nada. Mas pode introduzir-se o conceito de geração, e o de corrupção em relação com a ideia de privação e, por conseguinte, com referência a alguma forma de não-ser—pelo menos enquanto “não ser qualquer coisa determinada”. Mais propriamente se fala de geração e corrupção relativas ou qualificadas, porquanto assume a existência de uma _matéria ou _substracto que adopta diversas formas substanciais. A maioria dos autores antigos tratou a questão da geração e corrupção dos corpos e das substâncias do mundo sensível.

Os autores medievais, e em particular os escolásticos, tenderam a distinguir entre diversas noções de geração. O mais comum foi distinguir antes de tudo entre geração e criação. A primeira é produção a partir de algo, e especialmente pela introdução de uma nova forma na matéria. Entende-se sempre a geração como mudança, não como movimento. A mudança em questão é súbita, pois não se pode dizer que entre duas coisas, _a e _b, há uma terceira, _c, que se interpõe de maneira que _a produz _c e depois _b; isto equivaleria a três coisas, e não só a duas. Deve advertir-se que a geração não afecta propriamente nem a forma nem a matéria, mas apenas o composto; com efeito, matéria e forma não podem mudar em si mesmas.

Em sentido diferente se fala de geração como uma realidade primária para compreender o processo histórico. A tese das gerações foi fundamentada e consequentemente desenvolvida por Ortega y Gasset. Para ele a história compõe-se de gerações, as quais constituem dados culturais próprias que seguem um ritmo específico e perfeitamente determinável. A geração é “uma e a mesma coisa com a estrutura da vida humana em cada momento”, de modo que “não se pode tentar perceber o que na verdade se passou em tal ou tal data se não se averiguar antes em que geração se passou, isto é, dentro de que figura de existência humana aconteceu” (ESQUEMA DAS CRISES). A teoria das gerações forma assim uma parte essencial da historiologia que não é nem uma filosofia construtiva em história nem uma mera técnica historiográfica. A geração torna-se, segundo ele, o único substantivo na história e o que permite articulá-la numa continuidade que rompe os quadros de qualquer classificação formal.

GERAL—O termo _geral é usado em lógica, e amiúde também em epistemologia e em metodologia em dois sentidos:

1) Diz-se de um conceito que é geral quando se aplica a todos os indivíduos de uma dada espécie; por exemplo, o conceito _homem é um conceito geral. Neste caso, o conceito geral distingue-se do conceito colectivo, que se aplica a um grupo de indivíduos enquanto grupo, mas não aos indivíduos componentes, por exemplo, o conceito de _rebanho. O conceito geral opõe-se a um conceito menos geral ou menos universal, mas nunca a um conceito particular. Por exemplo o conceito de _homem é mais geral que o conceito de _europeu e o conceito de _europeu é mais particular que o conceito de _homem.
2) Diz-se de um juízo que é geral quando se refere a um número finito ou a um número indefinido de indivíduos. s vezes confunde-se o juízo geral com o juízo colectivo; no entanto, o juízo colectivo como tal fundamenta-se nos juízos singulares que totaliza, ao passo que o juízo total não procede por totalização, mas sim por generalização de juízos particulares. Tão pouco deve identificar-se o juízo geral com o juízo universal, porque enquanto se pode dizer "é um juízo muito geral", não se pode dizer "é um juízo muito universal". O emprego de _geral aplicado ao juízo fundamenta-se na imprecisão da sua significação, e por isso alguns autores recomendam que quando se fala de um juízo ou de uma proposição se deve empregar, conforme os casos, _universal ou _genérico em vez de _geral.

gnoseologia -- (ver conhecimento)

GNOSTICISMO—Define-se de um modo geral o gnosticismo como toda a tendência e pretensão de conseguir o saber absoluto, sem que isso signifique sempre o acesso ao mesmo por via puramente racional ou intelectual: mas antes mística e estética. Usualmente chamam-se gnósticos a uma série de pensadores que elaboraram grandes sistemas teológico-filosóficos durante os primeiros séculos da era cristã, nos quais se encontram misturadas as especulações do tipo neoplatónico com os dogmas cristãos e as tradições judaico-orientais.

Historicamente, costumam distinguir-se entre três tipos de gnoses: a gnose mágico-vulgar, a gnose mitológica e a gnose especulativa. Embora haja consideráveis diferenças entre as três, alguns dos temas de cada uma podem enlaçar-se com outros temas das restantes. Assim, há traços mágicos na gnose especulativa e sobretudo na mitológica, traços mitológicos na especulativa e traços especulativos na mitológica. Além disso, estas duas últimas têm características comuns muito vincadas, tais como a tendência para descrever o cosmos mediante imagens embebidas simultaneamente em motivos orientais (principalmente bíblicos) e gregos (principalmente míticos); a suposição de que há dois pólos—o positivo e o negativo ou o bem e o mal—entre os quais a alma se move, e a crença na possibilidade de operar—através de ritos ou através do _pensamento—sobre o processo cósmico. Na gnose especulativa acentuou-se o carácter dualista destas doutrinas. Assim, o universo do gnóstico não é estático, nem sequer dialéctico, mas dinâmico, ou melhor ainda, dramático. A luta entre o Deus do mal e o Deus da bondade, e a definitiva vitória deste último, formam a trama e a dramática peripécia em que consiste a história da natureza do homem. O gnosticismo pressupõe antes de tudo não só a importância do Deus criador para ser plenamente bom—e daí o seu fracasso na criação --, como além disso, coloca frente a ele, como algo preexistente, uma matéria que o Deus criador não pode dominar por completo.

H

HÁBITO—Distinguiremos entre vários sentidos de _hábito: 1) Chama-se às vezes hábito a uma das categorias: a categoria que Aristóteles chama _ter, quer dizer, ter qualquer coisa (por exemplo, uma arma), de modo que um exemplo de tal _hábito ou _ter é _armado (está armado). 2) Chama-se também _hábito ao pós-predicamento que Aristóteles chama também _ter; neste caso o hábito é um estado ou disposição. O hábito designa então uma qualidade como o mostra um dos exemplos aristotélicos quando diz que "alguém tem uma ciência ou uma virtude, quer dizer, possui o hábito da ciência ou da virtude em questão. O mais comum é distinguir o hábito como predicamento ou categoria e o hábito como uma das quatro espécies de qualidade que falou Aristóteles (as outras espécies são: as faculdades ou potências activas, as receptividades ou potências passivas e a forma enquanto configuração externa). Como categoria, o hábito é uma disposição do ente. Como qualidade, é o modo como alguém tem uma coisa ou característica. O sentido do hábito como qualidade tem sido o que os filósofos dilucidaram mais amiúde. A este respeito, distingue-se entre o hábito e a disposição, pois o primeiro é de maior duração que a segunda. O hábito aparece como uma possessão permanente, ao passo que a disposição é uma possessão acidental e transitória. Os escolásticos ocuparam-se especialmente da noção de hábito como qualidade. S. Tomás define-o como "uma qualidade, pois por si mesma estável e difícil de remover, que tem por fim assistir à operação de uma faculdade a facilitar tal operação" (SUMA TEOLÓGICA). O hábito supõe a faculdade que possui, além disso, a operação ou operações desta faculdade; Por si mesmo, não executa operações. O hábito adquire-se por meio de um treino ou repetida execução de certos actos. Costuma-se distinguir entre um hábito intelectual e um moral. Por meio do primeiro facilitam-se ao espírito as operações conceptuais básicas.

É o hábito dos princípios superiores. O hábito moral é o hábito dos princípios práticos superiores. Mas embora os escolásticos tenham examinado a noção sobretudo em relação com os "hábitos humanos", consideram sempre que os hábitos humanos são uma espécie dos hábitos em geral. Na época moderna tem-se tendido para dar à noção de hábito um sentido ao mesmo tempo psicológico e biológico. Isto sucede por exemplo em Locke e em Hume. O sentido psicológico predomina em Locke, que escreve que "quando esse poder ou habilidade no homem de fazer qualquer coisa foi adquirido mediante frequente execução da mesma coisa, é a ideia que chamamos _hábito, a qual quando vai para diante e está disposta em qualquer ocasião a converter-se em acção chama-se _disposição" (ENSAIO). Em Hume, em compensação, há certo predomínio do gnoseológico. Para ele, o costume ou o hábito é "o grande guia da vida humana" e "todas as inferências da experiência... são efeitos do costume, não do raciocínio". O hábito é único princípio que torna a experiência útil e nos permite esperar para o futuro um curso de acontecimentos semelhante ao que se verificou no passado. Por meio do costume ou hábito torna-se possível a predição e fundamenta-se o conhecimento dos factos.

HEGEMÓNICO—Na tradição pitagórica utilizou-se a expressão _hegemónico para designar um princípio supremo, o qual pode ser o número ou a noção de harmonia. Mas quem empregou a noção num sentido filosófico estrito foram os estóicos. Para os representantes do estoicismo antigo e médio (Crisipo, Posidónio) o hegemónico pode referir-se ao cosmos e ser um princípio material, como a terra e, sobretudo, o fogo. Mas com frequência se refere à alma e em especial à "parte directora da alma", quer dizer, à parte racional. Esta "parte directora" é tão importante para os estóicos que, na realidade, não é propriamente uma parte, mas a própria alma, enquanto princípio unificante de todas as operações _mentais. Isto não significa que o hegemónico seja algo espiritual; fiéis ao seu _corporalismo, os estóicos supunham que havia uma espécie de "matéria racional", da qual era composto o hegemónico.

HERMENÊUTICA—Primariamente, hermenêutica significa expressão de um pensamento, mas já em Platão se ampliou o seu significado à explicação ou interpretação do pensamento. Além de designar a arte ou ciência de interpretar as Sagradas Escrituras, o termo tem sido importante na filosofia contemporânea, especialmente por obra de Dilthey. Segundo este autor, a hermenêutica não é só uma mera técnica auxiliar para o estudo da história da literatura e em geral das ciências do espírito: é um método igualmente afastado da arbitrariedade interpretativa romântica e da redução naturalista, que permite fundamentar a validez universal da interpretação histórica. É uma interpretação baseada num prévio conhecimento dos dados (históricos, filosóficos, etc) da realidade que se trata de compreender, mas que simultaneamente dá sentido aos citados dados por intermédio de um processo inevitavelmente circular, muito típico da compreensão enquanto método peculiar das ciências do espírito. A hermenêutica permite compreender um autor melhor do que ele se compreendia a si mesmo, e uma época histórica melhor do que puderam compreendê-la os que nela viveram. A hermenêutica baseia-se, além disso, na consciência histórica, a única que pode chegar ao fundo da vida. Passa pois dos sinais às vivências originárias que lhe deram nascimento; é o método geral de interpretação do espírito em todas as suas formas e pontos constitui uma ciência de maior alcance que a psicologia e, para Dilthey, é apenas uma forma particular da hermenêutica. Reconhecendo a sua dívida para com Dilthey, Heidegger intentou uma nova fundamentação da hermenêutica. Em sua opinião, esta é um modo de pensar "originariamente" tudo o _dito num _dizer. Portanto a hermenêutica não é uma direcção dentro da fenomenologia nem tão pouco um modo de pensar sobreposto a ela.

HIPÓSTASE—Este termo, de origem grega, tem sido amiúde usado como equivalente a _ser, mas reforçando o seu sentido. Pode ser traduzido como "ser de um modo verdadeiro", "ser de um modo real" ou, mais correntemente como "verdadeira realidade". Face às aparências há realidades que se supõe que existem por hipóstase. Neste caso estão, segundo Platão, as Ideias. Em geral tem-se utilizado a palavra _hipóstase para designar a substância individual concreta, mas nem todos os autores concordaram nesse uso. Plotino, por exemplo, chama _hipóstase às três substâncias inteligíveis: o Uno, a inteligência e a alma do mundo. O Uno, ou o "primeiro Deus", dá origem por contemplação à segunda hipóstase, a inteligência, e esta dá origem à terceira hipóstase, ou alma do mundo. "dar origem"ou _engendrar significa aqui _emanar. Os próprios princípios não se _movem: como diz Plotino, "permanecem imóveis engendrando hipóstases" (ENÉADAS). Cada uma das hipóstases ilumina a hipóstase inferior. Por isso Plotino compara cada uma das três hipóstases com uma espécie de luz: o uno é comparável com a própria _luz; a inteligência com o sol; a alma do mundo com a lua (ENÉADES). Como a hipóstase era uma imanação e conseguia-se um emanado por analogia com o _reflectido, tendeu-se a multiplicar o número das hipóstases.

HIPÓTESE—O vocábulo hipótese significa literalmente "algo posto debaixo". O que se põe debaixo é um enunciado e o que se coloca em cima dele é outro enunciado ou série de enunciados. A hipótese é, portanto, um enunciado (ou série articulada de enunciados) que antecede outros, constituindo os seus fundamentos.

O significado de _hipótese está relacionado com o de vocábulos como _fundamento, _princípio, _postulado, _suposição, etc. No entanto, não é idêntico ao de nenhum deles.

Em Platão a hipótese é uma suposição de que vão extrair-se certas consequências. Platão toma aqui como exemplo o procedimento dos matemáticos e especialmente o dos geómetras. A

hipótese distingue-se do axioma na medida em que este é admitido como uma “verdade evidente”; neste caso, com o que a hipótese se parece mais é com um postulado.

Em certa passagem da METAF SICA, Aristóteles afirma que “a hipótese” é um dos possíveis significados de _princípio; as hipóteses são então os princípios da demonstração. De um modo menos geral, Aristóteles considera a hipótese como uma afirmação de algo, de que se deduzem determinadas consequências, diferentemente da definição em que não se afirma ou nega nada, mas apenas se precisa o significado daquilo de que se fala. por sua vez, a hipótese e o postulado distinguem-se do axioma porque em nenhum dos dois primeiros se deve crer necessariamente. Nem na antiguidade nem na idade média se analisou a fundo o significado de _hipótese e os problemas que as hipóteses suscitam como tais. Em contrapartida, a idade moderna, preocupada pela natureza das teorias físicas, abundou em análises e reflexões. Nos PRINC PIOS, Newton escreveu: “até agora explicámos os fenómenos do Céu e do nosso mar por intermédio do poder da gravidade, mas não atribuímos nenhuma causa a este poder. É certo que deve proceder de uma causa que penetre até os próprios centros do sol e dos planetas... Mas até agora não pude descobrir as causas dessa propriedade da gravidade a partir dos fenómenos, e não forjo hipóteses. Pois o que não está deduzido dos fenómenos há que chamá-lo hipótese; e as hipóteses, sejam metafísicas ou mesmo físicas, sejam de qualidades ocultas ou mesmo mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nesta filosofia as proposições particulares inferem-se dos fenómenos e logo se tornam gerais por indução”. Tem-se discutido muito o sentido desta passagem famosa, e sem entrar em pormenores pode afirmar-se que, em última análise, as hipóteses inadmissíveis na ciência são as de carácter metafísico. Em contrapartida, admitem-se as que se formulam dentro do domínio do reino da experiência possível.

Embora este último ponto não fosse tratado explicitamente por Newton, constitui uma consequência de algumas das suas ideias metodológicas, e foi neste sentido que Kant elaborou a sua própria noção de hipótese. Na Crítica DA RAZÃO PURA, Kant manifestou que as hipóteses não devem ser assunto de mera opinião, mas fundamentar-se “na possibilidade do objecto”. Neste caso, as suposições são verdadeiras hipóteses, em compensação, “as hipóteses transcendentais”, que utilizam uma ideia da razão, não dão propriamente uma explicação, são simplesmente uma actividade da “razão preguiçosa”. Na sua LÓGICA, Kant define a hipótese em termos de raciocínio; admitir uma hipótese equivale a afirmar que um juízo é verdadeiro, quando se sustenta a verdade do antecedente com base no carácter adequado das suas consequências. De um ponto de vista estritamente lógico, os raciocínios deste tipo são uma falácia. Isto vê-se no seguinte exemplo: “se Pedro se torna louco, Anastácia suicida-se.

Anastácia suicida-se; portanto, Pedro torna-se louco”. A esta falácia chama-se “a falácia de afirmar o antecedente”, que é admissível de um modo condicional e por isso pode ser chamada _hipótese. Quando se conhecem todas as consequências de um antecedente, o raciocínio resultante já não é uma falácia, mas o juízo condicional não pode ser chamado então hipótese. Muitos autores, especialmente os positivistas, têm afastado por completo as hipóteses e têm-nas identificado com a pretensão injustificada de formular enunciados que se refiram a causas, a “verdadeiras causas”. Para tais autores toda a hipótese se refere a _causas, as quais nunca podem descobrir-se, e simultaneamente todo o juízo relativo a causas é hipotético. Segundo Comte, o forjar hipóteses é próprio do pensamento teológico (os Deuses como agentes naturais) e do pensamento metafísico (a explicação dos fenómenos naturais com base em causas ocultas, simpatias). Em contrapartida, o pensamento positivo não admite hipóteses, pois em vez de tentar

conhecer o _porquê, ele limita-se a conhecer a única coisa que pode conhecer-se: o _como. Não as _causas, mas as relações entre fenómenos, eram expressáveis mediante leis.

Alguns positivistas posteriores adoptaram opiniões menos cortantes que as de Comte. repeliram as hipóteses quando estas aparecem como “especulações”, mas admitiram-nas quando se expressam em proposições condicionais em princípio verificáveis, ou que se espera que possam verificar-se. Na actualidade é muito menos frequente discutir-se se se deve admitir ou não hipóteses nas teorias científicas; o que preocupa hoje é analisar o significado de _hipótese em relação com o significado de outros termos usados na linguagem científica. Trata-se, portanto, da lógica do conceito _hipótese. A este respeito é preciso distinguir dois pontos importantes. Em primeiro lugar reconheceu-se que, dado um determinado enunciado teórico, este não é mais em si mesmo uma hipótese, mas em relação com a teoria dentro da qual se encontra. A teoria tem diversos níveis conceptuais, como por exemplo enunciados sobre medidas, leis, princípios, etc. O enunciado determinado que no momento pode ser uma hipótese pode ser noutro momento uma lei. Em segundo lugar e tendo em conta o que disse atrás, tem-se tendido para distinguir cuidadosamente entre a hipótese, por um lado, e o princípio, a lei, o fundamento, a causa, o postulado, a teoria, a síntese, etc, por outro. As razões mais usuais em favor desta distinção são as seguintes: Enquanto a hipótese é uma antecipação de factos, exteriormente comprováveis, o princípio é um fundamento ideal, o fundamento é um princípio real, a causa é um antecedente invariável, a síntese é uma generalização indutiva e a teoria é uma síntese de leis. Cabe destacar que boa parte da discussão actual sobre a índole das hipóteses assenta nos dois pontos esboçados.

HISTORICISMO—Costuma dar-se este nome a um conjunto de correntes da índole mais diversa que coincidem em sublinhar o papel desempenhado pelo carácter histórico—a chamada historicidade—do homem, e, em certas ocasiões, até de toda a natureza. Dentro do historicismo podem incluir-se filosofias tão diferentes como a de Dilthey, com a sua famosa proposição de que “quanto o homem é, o experimenta só através da história”, e a de Marx, pela sua insistência na consciência histórica e nas suas transformações. Referimo-nos em particular à doutrina de Marx, que deu em chamar-se _materialismo _histórico. Reduzindo-o a umas tantas fórmulas, este materialismo consiste no seguinte:

1) A ideia de que a história é explicada mediante leis , as quais, não obstante, não são leis _a _priori, mas leis obtidas por meio de um exame dos próprios factos históricos. Alem disso, estas leis históricas são diferentes das leis físicas, químicas, biológicas, etc, uma vez que, enquanto estas últimas são sempre as mesmas para todos os factos—os quais são, além disso, sempre os mesmos --, as leis históricas são leis evolutivas, quer dizer, leis de uma evolução que não se repete.
2) A ideia de que a evolução histórica não é um desenrolar contínuo, mas uma série de desenvolvimentos produzidos por conflitos, os quais são o motor do desenvolvimento histórico. Estes conflitos são de tal índole que neles se manifesta uma das teses hegelianas: a transformação da quantidade em qualidade. Com efeito, quando se intensifica o conflito, produz-se uma ruptura, que dá origem a outra fase do desenvolvimento histórico.
3) A ideia de que as forças determinantes da evolução histórica são forças económicas, quer dizer, “condições materiais da vida humana”. As forças económicas estão incorporadas em classes sociais, especialmente em duas classes: a dos possuidores e opressores e a dos despossuídos e oprimidos. Por outras palavras, o factor determinante da evolução histórica

são as “relações económicas”. Os restantes aspectos da história—as crenças religiosas, as ideias morais, as ideologias políticas, os sistemas filosóficos, etc—são consequência do modo como operam as relações económicas. Por isso Marx escreve que a existência social dos homens determina a sua consciência, e não a inversa. 4. A ideia de que o processo histórico tem lugar de forma dialéctica, e especialmente segundo a lei da negação da negação. Assim, no que toca pelo menos à história _ocidental, a evolução histórica seguiu o esquema: predomínio da classe feudal; superação do feudalismo pela burguesia; nascimento do proletariado, destinado a superar a burguesia. Nesta dialéctica histórica, cada período tem a sua justificação; não é possível saltar de uma fase histórica para outra sem a fase intermédia.. 5) A ideia de que o triunfo do proletariado introduzirá uma mudança radical e diferente das anteriores, em que pela primeira vez se procederá não à harmonia das classes sociais, mas à supressão das classes e ao advento da sociedade sem classes. Então o homem será definitivamente livre. Ter-se-á dado o “salto para a liberdade” ter-se-á cumprido de modo definitivo o processo para a liberdade em que a história consiste. Com a supressão das classes suprimir-se-á também o Estado, que teria sido o instrumento de opressão das classes dominantes sobre as dominadas.

6) A ideia, estreitamente ligada com todas as anteriores, de que a filosofia não tem por finalidade interpretar o mundo, mas mudá- lo, quer dizer, a ideia de que a actividade humana apenas pode ser compreendida racionalmente enquanto “prática revolucionária”. Em geral, os diferentes tipos de historicismo são ordenados na sua atitude perante duas questões fundamentais. Na primeira pergunta-se pelo raio de aplicação da noção de realidade histórica; neste caso pode falar-se de dois tipos de historicismo: o antropológico , que atribui a historicidade ao homem e suas produções; o materialismo histórico já exposto é bom exemplo dele. 2) o cosmológico, que atribui a historicidade ao cosmos inteiro. O primeiro está influenciado pelo modelo das ciências históricas, o segundo pelo evolucionismo. A segunda questão refere-se ao modo de tratamento da noção de historicidade, e aqui também pode falar-se de dois tipos de historicismo: a) o epistemológico, para o qual a compreensão da realidade se dá através do histórico, e b) o historicismo ontológico, para o qual o que importa é a análise da historicidade como constitutiva do real.

Um problema capital e talvez o mais debatido é o que aparece no historicismo epistemológico, quando se discute se este tipo de historicismo está condenado ao relativismo.

I

IDEAL, IDEALIDADE—O termo _ideal pode ser compreendido em vários sentidos:

1) como uma projecção de uma ideia; 2) como o modelo, jamais atingido, de uma realidade; 3) como o perfeito no seu género; 4) como uma exigência moral; 5) como uma exigência da razão pura; 6) como a forma de ser de umas certas entidades. Aqui trataremos especialmente dos dois últimos sentidos.

Como exigência da realidade pura, o idealismo não se dá, segundo Kant, no campo da experiência. Os ideais têm um uso regulador, quer dizer, servem de normas para a acção e o juízo, dirigem e encaminham a razão.

Como forma de ser de certas entidades, o termo _ideal usa-se para adjectivar um determinado objecto, os chamados _objectos _ideais, entre os quais costumam contar-se as entidades matemáticas e as lógicas. Tem-se dito com frequência que as determinações de tais objectos são principalmente negativas: intemporalidade, inespacialidade, ausência de interacção causal, etc. Com isso não se pretendeu negar o ser dos objectos ideais, mas chamar a atenção para o facto de os objectos ideais _serem num sentido diferente do que são os objectos reais. Estabelecida tal distinção, no entanto, não se resolveram todos os problemas: em primeiro lugar, é preciso saber ainda qual é o seu tipo de ser; em segundo, é necessário estabelecer que relação mantêm os objectos ideais com os reais. No pensamento contemporâneo, a questão do ser dos objectos ideais tem sido objecto de muita discussão, principalmente por parte dos filósofos da matemática e dos fenomenólogos, os quais têm investigado respectivamente o problema da "existência matemática" e o das significações ideais. Tendo desaparecido a antiga e arreigada confiança de que os princípios da matemática podem ser—e devem ser—apreendidos mediante intuições firmes e indubitáveis, houve que reformar os princípios da matemática—e da lógica --, e com isso pôr-se de novo o problema. As posições adoptadas a esse respeito têm sido múltiplas. Comum a todas parece ser um acordo muito geral em desembaraçar toda a espécie de posições de tipo psicológico.

Um dos primeiros autores que adoptou uma atitude antipsicológica foi Husserl, especialmente ao tratar da questão das "unidades ideais de significação", as quais devem apresentar-se desprendidas dos "laços psicológicos e gramaticais que as envolvem". Nas doutrinas contemporâneas tem-se prestado particular atenção ao problema da natureza do ser ideal, das características do ideal, da diferença entre o ideal e o real; ou entre o ideal, o irreal e o real, etc.

Tem-se salientado o carácter _apriorístico dos objectos ideais; o ideal é idêntico à "aprioridade ideal". Isso não quer dizer que os objectos ideais sejam imanentes à mente que os apreende; tais objectos são tão "em si" como os objectos reais, mas o seu ser, ou melhor dizendo, o seu "modo de ser" é diferente do seu "modo de ser" real. Ora bem, quando se trata de circunscrever este ser com maior precisão, choca-se com múltiplas dificuldades, pois as únicas características que parecem aceitáveis são as negativas—inespacialidade, intemporalidade, inactualidade, inexperienciabilidade, etc.

No que diz respeito ao termo _idealidade, pode dar-se os significados de "característica do ideal", ou dos objectos ideais, "reino do ideal ou conjunto dos objectos ideais". Hegel considera que a idealidade não é experimentável por completo mediante a negação da existência finita; a idealidade pode ser chamada por isso "a qualidade da infinitude". Não é algo que se encontre fora da realidade, mas sim que o conceito de idealidade "consiste expressamente em ser a verdade da realidade; quer dizer, a realidade como o posto e o em si se mostra como a idealidade".

IDEALISMO—É bastante comum empregar este termo com referência ao platonismo, ao neoplatonismo e a doutrinas filosóficas análogas. No entanto, como do ponto de vista da doutrina dos universais, os filósofos de tendência platónica são qualificados de _realistas—por afirmarem que as ideias são _reais --, o termo _idealismo, no sentido primeiramente apontado pode prestar- se a equívocos. Preferimos aplicá-lo a certos aspectos da filosofia moderna.

Este vocábulo usa-se também em relação com os ideais. Chama-se então _idealismo a toda a doutrina—e a toda a atitude—segundo a qual o mais fundamental, e aquilo pelo qual se supõe que devem reger-se as acções humanas são os ideais—realizáveis ou não, mas quase sempre imagináveis como realizáveis. Então o idealismo contrapõe-se ao realismo, compreendido este como a doutrina—ou simplesmente a atitude—segundo a qual o mais fundamental, aquilo pelo qual se supõe que devem reger-se as acções humanas, são as _realidades, os "factos que contam e que soam". Neste sentido de idealismo costuma-se dizer ético ou político, ou ambas as coisas ao mesmo tempo.

Ocupar-nos-emos aqui do idealismo que qualificaremos de _filosófico e que costuma ter dois aspectos, em princípio independentes entre si, mas amiúde unidos, o aspecto gnoseológico e o aspecto metafísico.

A acção mais fundamental do idealismo é tomar como ponto de partida para a reflexão filosófica não "o mundo em torno", ou as chamadas "coisas exteriores" (o mundo exterior), mas o que chamaremos _eu, _sujeito ou _consciência. Justamente porque o _eu é fundamentalmente _ideador, quer dizer, _representativo, o vocábulo _idealismo torna-se totalmente justificado. Considerando o idealismo com particularmente o idealismo moderno, e tendo em conta que o ponto de partida do pensamento idealista é o _sujeito, pode dizer-se que tal idealismo constitui um esforço para responder à pergunta: "como podem conhecer-se, em geral, as coisas?" Para o idealismo, _ser significa primariamente "ser dado na consciência", "ser contido na consciência". O idealismo é, assim, um modo de compreender o ser. Isso não significa que todo o idealismo consista em _reduzir _o _ser— ou a realidade—à consciência ou ao sujeito. Uma coisa é dizer que o ser ou a realidade se determinam pela consciência, o sujeito, etc e outra é manifestar que não há outra realidade que não seja a do sujeito ou da consciência. Esta última posição é só uma das possíveis posições idealistas.

Costuma-se considerar como idealistas autores como Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Em geral, o idealismo moderno coincide com o racionalismo—embora dentro deste haja autores como Espinosa, que não são propriamente idealistas, ao mesmo tempo que no empirismo há autores como Berkeley, que são claramente idealistas.

Em Descartes—chamado às vezes "o primeiro idealista", em todo o caso "o primeiro idealista moderno"—o idealismo consiste primeiramente em arreigar toda a evidência do _cogito. Não nega a existência do mundo exterior, mas sim apenas que o mundo exterior não é simplesmente um _dado do qual se parte. O mundo exterior é posto entre parêntesis para ser exteriormente justificado. Como isso tem lugar mediante o _rodeio de Deus, pode dizer-se que o idealismo cartesiano é apenas relativo. Embora a ideia de Deus apareça na consciência e no sujeito, aparece neles como _a realidade.

Em Leibniz, o idealismo aparece sob forma monadológica. A natureza da mónada é representativa, e como, além disso, apenas as mónadas são reais, há que suster a idealidade do espaço e do tempo, e, em geral, de muitas das chamadas _relações. de certo modo, o idealismo de Leibniz é menos óbvio que o de Descartes. Em todo o caso, não é um idealismo subjectivo, nem sequer no sentido cartesiano de "sujeito". Em contrapartida, o idealismo é subjectivo e, de certo modo, _empírico, em Berkeley, enquanto a realidade se define como o compreender e o ser compreendido. Kant formula o seu próprio idealismo, o único que pensa aceitável: o idealismo transcendental. Este sublinha a função do posto no conhecimento. O

idealismo transcendental kantiano distingue-se do que Kant chama “idealismo material” no facto de não ser incompatível com o “realismo empírico”, antes chega a justificar este. Não se afirma, portanto, que os objectos externos não existem ou que a sua existência é problemática; afirma-se unicamente que a existência dos objectos externos não é cognoscível mediante percepção imediata. O idealismo transcendental kantiano não fundamenta o conhecimento no dado, mas em todo faz do dado uma função do posto.

O idealismo alemão pós-kantiano oferece variadíssimos aspectos nos seus grandes representantes: é característico de todos eles o ter prescindido da “coisa em si”. Por isso se pensa às vezes que o autêntico idealismo coincide com o idealismo alemão pós- kantiano. Em tal idealismo o mundo é equiparado com “a representação do mundo”, o que não significa a representação subjectiva e empírica. De facto, logo que de uma representação, trata-se de um representar, quer dizer, de uma actividade representativa que exerce o seu sujeito e que desse modo condiciona o mundo.

O idealismo contemporâneo—compreendendo pelo menos as correntes idealistas a partir das duas últimas décadas do século dezanove—adoptou diversas formas, mas na maior parte dos casos baseou-se num dos tipos de idealismo manifestados durante a época moderna.

IDEIA—As múltiplas significações da palavra têm dado origem a vários modos de considerar as ideias. Três destas são particularmente importantes: Por um lado, compreende-se a ideia logicamente quando se compara com o conceito. Por outro, compreende-se a ideia psicologicamente quando a equiparamos com certa entidade mental. Finalmente, compreende-se a ideia metafisicamente quando se equipara a ideia com certa realidade. Estes três significados têm-se entrecruzado com frequência até ao ponto de se ter por vezes tornado difícil saber exactamente que sentido tem uma determinada concepção de _ideia.

O termo foi usado por vários pré-socráticos, mas apenas em Platão encontramos uma extensa dilucidação do problema.

Platão usou o termo _ideia para designar a forma de uma realidade, a sua imagem ou perfil _eternos e imutáveis. Por isso é frequente em Platão a visão de uma coisa ser equivalente à visão da forma da coisa sob o aspecto da ideia. A ideia é, portanto, qualquer coisa como o _espectáculo ideal de uma coisa. Mas a significação de _ideia em Platão não é simples e unívoca.

Platão trata do que são as ideias (ou as formas), da sua _relação com as coisas sensíveis e com os números, das ideias como causas, como fontes de verdade, etc. Concebe com muita frequência as ideias como modelos das coisas e, de certo modo, como as próprias coisas no estado de perfeição. As ideias são as coisas _como _tais. Mas as coisas como tais não são nunca as realidades sensíveis, mas as realidades inteligíveis. Uma ideia é sempre uma unidade de qualquer coisa que aparece como múltiplo. Por isso a ideia não é apreensível sensivelmente, mas _visível apenas inteligivelmente. As ideias “vêem-se” com o olhar interior.

Admitidas as ideias, é preciso saber de que modo pode havê-las. Em princípio, parece que pode haver ideias de qualquer coisa. Mas torna-se duvidoso que haja ideias de “coisas vis” ou de coisas insignificantes. Por isso Platão tende cada vez mais a reduzir as ideias a ideias de objectos matemáticos e de certas coisas e qualidades que hoje em dia consideramos como

valores (a bondade, a beleza, etc). Além disso, tende a ordenar as ideias hierarquicamente. Uma ideia é-o tanto mais quanto mais exprime a unidade de algo que aparece como múltiplo. Mas se esta unidade é uma realidade em si, põe-se a questão de que tipo de relação existe entre o Uno ideal e o múltiplo. É neste ponto que se manifesta a clássica diferença de opiniões entre Platão e Aristóteles. Este último escreve que “não é mister admitir a existência de ideias, ou do Uno, junto ao múltiplo”. Melhor sucede que “o uno está unido ao múltiplo”. Por outras palavras, Aristóteles nega que as ideias existam num mundo inteligível separado das coisas sensíveis; as ideias são _imanentes às coisas sensíveis. De outro modo não se compreenderia como as ideias podem _actuar e explicar a realidade sensível.

Os escolásticos abriram o caminho para vários usos do termo _ideia. Além do uso ontológico, segundo o qual as ideias são concebidas como modelos, fixaram o uso gnoseológico, segundo o qual as ideias são princípios de conhecimento. Este último caso debateu-se com frequência a questão de se se conhece _pelas ideias ou de se se conhecem _as ideias. Finalmente, o uso lógico, segundo o qual a ideia é a representação simples de uma coisa na mente.

Estas distinções passaram em parte à filosofia moderna. Os filósofos modernos parece haver predominado cada vez mais o sentido de _ideia como “representação mental” de uma coisa. Muitos autores tenderam a considerar as ideias como resultados da actividade do sujeito cognoscente. Foi habitual considerar por meio das ideias que o sujeito possui (aspecto psicológico) pode conhecer-se racionalmente (aspecto lógico) o que as coisas são verdadeiramente (aspecto metafísico ou ontológico).

O predomínio do ponto de vista que chamámos _gnoseológico tem sido comum tanto às tendências racionalistas como às empiristas (pelo menos as ideias verdadeiras e adequadas) têm duas faces: uma, ser, como dizia Espinosa, “conceitos do espírito que este forma porque é uma coisa pensante”; a outra, ser, como afirmava Descartes, as próprias coisas logo que vistas.

Este último levou a pôr as ideias verdadeiras em Deus, já porque era considerado como “a única coisa pensante”, já porque fosse “o ponto de vista absoluto” do qual são vistas todas as coisas. Como consequência disso, os racionalistas inclinaram-se para o inatismo. Quando os motivos teológicos perderam importância, os racionalistas pensaram que as ideias _verdadeiras podiam continuar a ser inatas, por corresponder a sua possessão à natureza do homem. No entanto, a partir do momento em que se sublinhou o aspecto subjectivo da ideia, as posições mantidas aproximaram-se às empiristas, e o problema que permaneceu de pé foi o da origem das ideias na mente.

Os empiristas usaram o termo ideia abundantemente; em muitos casos, além disso, elaboraram as suas teorias do conhecimento como uma espécie de “doutrina das ideias”. Assim sucede em Locke, Berkeley e Hume. Locke pede perdão ao leitor no princípio do seu ENSAIO pelo uso frequente da palavra _ideia, mas esclarece que é a palavra que melhor serve para indicar a função de _re-apresentar qualquer coisa que seja um objecto do entendimento quando um homem pensa: ideia equivale a _fantasma, _noção, _espécie. As ideias são para Locke _apreensões e não propriamente conhecimentos. A maior parte das ideias procedem de uma fonte: a sensação. Podem ser simples (recebidas passivamente) ou complexas (formadas por uma actividade do espírito). As simples podem ser ideias de

sensação (provenientes de um sentido como o sabor ou a dureza; ou mais de um sentido, como a figura, o repouso, movimento) ou de reflexão (percepção ou pensamento, vontade). Há também ideias compostas de sensação e reflexão (como o prazer, a dor, a existência). As ideias complexas são-no de modos (como afecções das substâncias, substâncias e relações)).

Os modos podem ser por sua vez simples ou mistos. Pode-se falar também de ideias reais ou fantásticas, adequadas e inadequadas, e até de ideias verdadeiras ou falsas (embora isso corresponda melhor às proposições, pelo que as chamadas "ideias verdadeiras" e "ideias falsas" são ideias nas quais há sempre alguma proposição tácita). O conhecimento consiste unicamente na "percepção da conexão e acordo ou desacordo e repugnância de qualquer das nossas ideias. Só nisto consiste).

Berkeley manifesta que os objectos do conhecimento humano consistem em ideias -- ideias "efectivamente impressas nos sentidos, ou apercebidas ao estarem presentes nas paixões e operações do espírito, ou finalmente formadas mediante a memória e a imaginação". Não há, para Berkeley, mais que compreender ou ser compreendido; portanto não há mais que os espíritos que compreendem e as ideias que são as coisas logo que compreendidas. Repele as ideias gerais abstractas, embora admita as ideias gerais quando estas não pretendem designar uma "coisa geral" ou uma _forma que seja diferente das realidades particulares ou das percepções particulares.

Hume, por fim, distingue entre impressões e ideias e chama ideias às "imagens fracas destas impressões quando se pensa e quando se raciocina" (TRATADO). As ideias (como as impressões) podem ser simples e complexas. As ideias simples são as que não admitem distinção nem separação; as complexas, aquelas nas quais podem distinguir- se partes. Hume reformulou a sua doutrina das ideias ao indicar que as percepções do espírito podem dividir-se, conforme o seu maior ou menor grau de força ou vivacidade, em duas classes: _pensamentos ou _ideias e _impressões. Hume manifesta que embora as ideias complexas não derivem necessariamente de impressões complexas (assim, a ideia de uma sereia não deriva da impressão de uma sereia), as ideias simples derivam das impressões simples e representam-nas exactamente. Por outras palavras, "todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias das nossas impressões ou percepções mais vividas". As ideias podem ser separadas e unidas mediante a imaginação, mas esta encontra-se guiada por certos princípios universais. As ideias combinam-se mediante os princípios de associação.

Kant pensou que o uso do termo _ideia pelos empiristas (nas suas teorias do conhecimento) e pelos racionalistas (nas suas especulações metafísicas) era claramente abusivo. Segundo ele, as sensações, percepções, intuições, etc, são diversas espécies de um género comum: a representação em geral. Dentro deste género temos a representação com consciência dela ou percepção. A percepção que se refere unicamente ao sujeito como modificação do seu estado chama-se _sensação. Quando se trata de uma percepção objectiva temos um _conhecimento. Este conhecimento pode ser _intuição ou _conceito. O conceito pode ser _puro ou _empírico. O conceito puro, se tem a sua origem apenas no entendimento e não na pura imagem da sensibilidade, pode qualificar-se de _noção. Quando o conceito se forma à base de noções e transcende a possibilidade da experiência, temos uma ideia ou conceito de razão. Os conceitos puros da razão chamam-se ideias transcendentais.

Kant tratou de averiguar se tais ideias determinam, segundo princípios, como deve utilizar-se o entendimento ao referir-se à totalidade da experiência (pois não pode ser dado aos sentidos

nenhum objecto que seja congruente ou correspondente com uma ideia). As ideias como objecto da metafísica são Deus, liberdade e imortalidade. Do seu exame conclui Kant que as ideias transcendentais ultrapassam toda a possibilidade de experiência, encontrando-se _segregadas _quase por completo das formas _a _priori da sensibilidade (espaço e tempo) e dos conceitos puros do entendimento (categorias).

Como sínteses metafísicas efectuadas pela razão pura, as ideias não são constitutivas. Mas negar que o sejam não é negar-lhes a possibilidade de um uso regulador. São princípios reguladores da razão.

Fundamental é o papel das ideias—ou, melhor, da _ideia—em Hegel. A filosofia deste autor aparece centrada na noção da Ideia Absoluta. Hegel proclama, com efeito, que,"Deus e a Natureza da sua vontade são uma e a mesma coisa, e esta é o que filosoficamente chamamos _a _ideia". A realidade, enquanto se desenvolve para voltar a si mesma, é a mesma ideia que se vai tornando absoluta. A ideia absoluta é a plena e completa verdade do ser. A ideia é a unidade do conceito e da realidade do conceito e por isso "todo o real é uma ideia". Se se quiser, a ideia "é o verdadeiro como tal". A ideia absoluta é a identidade do teórico e do prático, uma vez mais: "só a ideia absoluta é ser".

Noutro sentido se usa o termo _ideia—e, sobretudo, o plural _ideias— quando se faz das ideias pensamentos que têm, ou tiveram os homens em diversas esferas—ideias filosóficas, religiosas, científicas, políticas, etc—e em diversos períodos. O estudo das ideias neste sentido e, por um lado, um tema de antropologia filosófica e, por outro lado, um tema de investigação histórica. Por exemplo, tem-se estudado as relações entre as ideias e as individualidades humanas, as gerações, as classes sociais, as formas de vida, os períodos históricos, etc; a relação entre as ideias e os conceitos, as crenças, os dogmas, etc.

IDENTIDADE—O conceito de identidade tem sido examinado de vários pontos de vista. Os dois mais destacados são o ontológico e o lógico. O primeiro é patente no chamado princípio ontológico de _identidade (_a igual a _a), segundo o qual qualquer coisa é igual a si mesma. O segundo é o chamado princípio lógico de identidade, o qual é considerado por muitos lógicos de tendência tradicional como o reflexo lógico do princípio ontológico de identidade, e por outros lógicos como o princípio "_a pertence a qualquer _a" (lógica dos termos) ou como o princípio "_s _p (onde _p simboliza um enunciado declarativo), então _p" (lógica das proposições". No decurso da história da filosofia ambos os sentidos se têm entrelaçado e confundido com frequência.

Grande parte da tradição filosófica considerou que o fundamento do princípio lógico da identidade se encontra no princípio ontológico, ou que ambos são aspectos de uma mesma concepção:

aquela segundo a qual sempre que se fala do real se fala do idêntico. Uma forma extrema desta concepção encontra-se em Parménides. Formas menos extremas da concepção citada encontram-se também nalgumas obras de Platão, especialmente em vários dos seus últimos diálogos, nos quais a influência de Parménides se torna patente. Em numerosas ocasiões procurou-se descobrir que, embora fundada na razão identificadora que não se detém até chagar já equiparação do ente com o uno, há diversos modos de considerar a identidade. Aristóteles considera que há várias formas em que pode falar-se de identidade. Assim, diz

que a identidade é “uma unidade de ser, unidade de uma multiplicidade de seres ou unidade de um só ser tratado como múltiplo, quando se diz, por exemplo, que uma coisa é idêntica a si mesma”, ou quando formula diversas leis da logica da identidade, ou finalmente, quando fala da identidade do ponto de vista da igualdade _matemática. Por uma via semelhante seguiram as investigações escolásticas sobre a noção de identidade. Embora pareça haver um fundamento comum da identidade—“conveniência de cada coisa consigo mesma”—pode falar-se de identidade em vários sentidos: identidade real, identidade racional ou formal, identidade numérica, específica, genérica, intrínseca, extrínseca, causal, primária, secundária, etc. Sob estas distyinções tem latejado, no entanto, com grande frequência, a ideia de que todas as formas de identidade podem reduzir-se a duas: a identidade logico-formal e a identidade lógico-real. Segundo vimos, a última é considerada com frequência como o fundamento da primeira. Mas o processo inverso, não está excluído, como mostram diversas manifestações do racionalismo moderno, em particular durante o século dezassete. Em todo o caso, não foi comum no passado distinguir-se explicitamente entre os aspectos ontológicos e lógicos da identidade; muitas vezes a investigação das leis lógicas da identidade foram levadas a cabo ao fim de uma análise ontológica e lógica, sem que possa determinar-se exactamente o sentido da identidade que se tornou primário. Isto aconteceu inclusive nos que, como Leibniz, dedicaram à lógica da identidade grande atenção: o princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis é a formulação de uma das leis da lógica da identidade e ao mesmo tempo um princípio ontológico (ou metafísico). Hume criticou a noção tradicional do Eu, alegando que a ideia desta suposta entidade não deriva de nenhuma “impressão sensível”. Penetrar no recinto do suposto _eu equivale a encontrar-se sempre com alguma percepção particular; os chamados _eus são apenas fases ou colecções de diferentes impressões. Para _aguentar a persistência das percepções imagina-se uma alma, Eu ou substância subjacente a elas; supõe-se, além disso, que há num agregado de partes em relação mútua, “algo misterioso que relaciona as partes independentemente de tal relação”. Mas como, segundo Hume, tais imaginações e suposições carecem de base, deve recusar-se a ideia de que há uma identidade metafísica na noção de substância. Hume considerou que o problema da identidade pessoal e, por extensão, o problema de qualquer identidade substancial é insolúvel, e contentou-se com a relativa persistência de fases de impressões nas relações de semelhança, contiguidade e causalidade.

Kant aceitou as consequências da crítica de Hume contra a concepção racionalista da identidade, mas não a sua solução. A identidade torna-se, em Kant, transcendental, na medida em que é a actividade do sujeito transcendental a que permite, por meio dos processos de síntese, identificar diversas representações num conceito. O problema da identidade parece insolúvel quando pretendemos identificar coisas em si. Por outro lado, a solução é insatisfatória como quando Locke, seguindo Hume, fundamos a identidade na relativa persistência das impressões. Em compensação, a identidade aparece assegurada quando não é nem empírica nem metafísica, mas transcendental. Os idealistas pós- kantianos fizeram da identidade um conceito central metafísico. Assim sucedeu especialmente em Schelling, um de cujos sistemas se baseia na identidade de sujeito e objecto. A identidade é aqui não só um conceito lógico, nem só o resultado de representações empíricas unificadas por meio da consciência da persistência, mas um princípio que aparece logicamente com vácuo, mas que metafisicamente é a condição de todo o ulterior _desenvolvimento ou _desdobramento. Hegel distingue entre a identidade puramente formal do entendimento e a identidade rica e concreta da razão. Quando o Absoluto se define como “o idêntico consigo mesmo” parece

não dizer-se nada sobre o Absoluto. Mas a _identidade concreta do Absoluto não é identidade vazia. Em suma, a identidade não exprime em Hegel uma relação vazia e abstracta, e tão pouco uma relação concreta mas falha de razão, mas um universal concreto, uma verdade plena e superior, que observou as identidades anteriores. Quanto à noção de identidade estritamente dentro da lógica, advertiremos que o chamado “princípio de identidade” é apresentado como uma lei da lógica sentencial, ou da lógica proposicional e, portanto. como uma tautologia. Num manual de lógica contemporânea pode encontrar-se um suficiente desenvolvimento deste tema.

IDEOLOGIA -- 1) A ideologia foi uma disciplina filosófica cujo objecto era a análise das ideias e das sensações. Os teólogos escreveram nos princípios do século dezanove, interessaram-se grandemente pela análise das faculdades e dos diversos tipos de _ideias produzidas por estas faculdades. Estas _ideias não eram nem formas (lógicas ou metafísicas), nem factos estritamente psicológicos, nem categorias (gnoseológicas), embora de algum modo participassem de cada uma destas. A ideologia está intimamente ligada à gramática geral, que se ocupa dos métodos do conhecimento, e à lógica, que trata da aplicação do pensamento à realidade.

2) Maquiavel pôs já a claro a possibilidade de uma distinção entre a realidade—especialmente a realidade política—e as ideias políticas. Num sentido mais geral, Hegel assinalou a possibilidade de a consciência se separar de si mesma no decurso do processo dialéctico e, mais especificamente, do processo histórico. Isto equivale a reconhecer a possibilidade de uma “consciência desgarrada” ou “consciência infeliz”, isto é, a possibilidade de a consciência não ser o que é e ser o que não é. Na famosa inversão da doutrina de *Hegel proposta por Marx, o desdobramento aparece como uma _ideologia. As ideologias formam-se como _mascaramentos de realidade fundamental económica. A classe social dominante oculta os seus verdadeiro propósitos (os quais, por outro lado, ela própria pode ignorar) por meio de uma ideologia. Mas a ideologia, ao mesmo tempo que ocultação e mascaramento de uma realidade, pode ser revelação dessa realidade. Por outro lado, a ideologia pode servir como instrumento de luta, como sucede quando o proletariado toma o poder e converte em ideologia militante a sua concepção materialista e dialéctica da história.

ÍDOLO—Francis Bacon chamou ídolos ou falsas noções às superstições que assaltam o espírito dos homens e das quais é preciso livrarmo-nos com o fim de levar a cabo a autêntica “interpretação da Natureza”. No livro primeiro do NOVUM ORGANON divide-os em quatro: os _idola _tribu (ídolos da tribo), os _idola _specus (ídolos da caverna), os _idola _fori (ídolos do foro ou do àgora) e os _idola _theatri (ídolos do teatro ou espectáculo). Os ídolos da tribo são próprios de toda a raça humana: as suas características são certa tendência para supor que há na natureza mais ordem e regularidade que as que existem, tendência para se afferrarem às opiniões adoptadas, influências nocivas da vontade e dos afectos, incompetências e engano dos sentidos, aspiração às abstracções e a outorgar realidade a coisas que são meramente desejadas ou imaginadas. Os ídolos da caverna são os do homem individual, visto que cada homem, diz Bacon, vive numa caverna particular que refracta a luz da natureza. Devem-se tais ídolos à particular constituição, corporal ou mental, de cada indivíduo, à educação ou hábitos ou acidentes de individuais. Como há muitos homens, há muitas espécies de ídolos da caverna. Os ídolos do foro, ágora ou mercado são os que se originam no trato de uns homens com os outros. Consistem sobretudo em adjudicar aos

termos significados erróneos ou na suposição de que uma vez que se tem um termo ou uma expressão (como os de _fortuna, _primeiro _motor, _elementos do _fogo), se tem também as realidades correspondentes. Os ídolos do teatro são os que emigram para o espírito dos homens procedentes dos vários dogmas filosóficos e de leis equivocadas de demonstração. São assim chamados, porque no entender de Bacon, os sistemas recebidos são outros tantos cenários que representam mundos fictícios. Há tantos ídolos do teatro como seitas filosóficas, mas Bacon classifica-os em três grupos: os _sofísticos (baseados em falsos raciocínios: Aristóteles), os _empíricos (baseados em precipitações e ousadas generalizações: alquimistas), e os _supersticiosos (baseados na reverência pela mera autoridade e tradição: pitagorismo, platonismo).

ILUMINAÇÃO—Santo Agostinho não crê necessário demonstrar a existência de Deus. _Demonstrar tal existência equivaleria a provar que a proposição "Deus existe" é verdadeira. Mas só em Deus está a verdade; mais ainda Deus é a verdade. Por conseguinte, todas as proposições que se percebem como verdadeiras são-no porque foram previamente iluminadas pela Luz Divina. Compreender algo inteligivelmemnte equivale a extrair da alma a sua inteligibilidade; nada se compreende inteligivelmente que de algum modo não se _saiba previamente. Com efeito, Santo Agostinho—seguindo nisto, por outro lado, ideias platónicas e neoplatónicas—considera que o que torna possível tal percepção do inteligível não é a reminiscência de um mundo das ideias, mas si, a irradiação Divina do inteligível. Em suma, há uma "luz eterna da razão", que procede de Deus e graças à qual há conhecimento da Verdade.

Assim, a iluminação Divina é o resultado de uma acção de Deus por meio da qual o homem não pode intuir o inteligível em si mesmo. O inteligível torna-se tal por estar banhado da Luz Divina, podendo por isso comparar-se à visão das coisas pelo olho; nada se veria se não estivesse previamente _iluminado.

A doutrina agostiniana da iluminação Divina oscila entre a ideia da iluminação do conteúdo das verdades inteligíveis e a ideia de uma iluminação da alma com o fim de que esta possa julgar da verdade das ideias inteligíveis. Neste último caso a iluminação torna possível o juízo verdadeiro enquanto verdadeiro.

Não é fácil decidir acerca do conhecimento do sensível na iluminação Divina. Para Santo Agostinho a iluminação torna possível levar o sensível ao inteligível. Mas o modo como se leva a cabo esta direcção para o inteligível do sensível não é sempre claro. A solução dada ao problema depende em grande parte da insistência que se ponha na actividade da alma. Quanto mais activa é a alma, embora no nível da percepção do sensível, mais se destaca o papel da iluminação.

Muitas interpretações se têm dado da concepção agostiniana, especialmente em relação com a concepção de S. Tomás. As duas têm em comum não aceitarem que o homem possa ter ideia das coisas sensíveis sem a percepção sensível. Como também não aceitaram que o homem possa chegar a um conhecimento inteligível se a luz humana não for de algum modo uma "luz participada"; ao fim e ao cabo, tanto Santo Agostinho como S. Tomás admitem que o intelecto humano foi criado por Deus, e que o homem foi criado "à imagem e semelhança de Deus". Mas há uma importante diferença entre ambas. S. Tomás supõe que há um entendimento activo que ilumina a essência do sensível e o torna inteligível ao entendimento passivo. Obtém-se o conhecimento, portanto, mediante _abstracção dos inteligíveis nas

coisas sensíveis. Em compensação, Santo Agostinho não introduz a ideia de um entendimento activo. Além disso, embora não se separe o conhecimento do sensível, sustenta que a iluminação afecta primordialmente a ordem inteligível. S. Tomás interessa-se por averiguar o modo como se formam os conceitos, enquanto Santo Agostinho se interessa por descobrir o modo como se obtêm, compreende a verdade, ou as verdades, inteligíveis.

ILUSÃO—Em filosofia emprega-se o termo _ilusão vinculando-o com o problema do equívoco dos sentidos. Não se trata de dilucidar se os sentidos enganam sempre ou não; se os sentidos enganaram sempre e, por outro lado, não houvesse qualquer outro critério que não fosse o dos sentidos para formular juízos considerados verdadeiros, não poderia falar-se de ilusão.

Origina-se este conceito quando se observa que os sentidos podem enganar pelo menos uma vez. Então pergunta-se se não será melhor desconfiar dos sentidos de um modo metódico. Há numerosos exemplos desta desconfiança na história da filosofia; a distinção, estabelecida pelos filósofos gregos, entre _realidade e _aparência está em parte fundada na desconfiança na percepção sensível. O "mundo da aparência" é o "mundo da ilusão". Deste mundo só existem opiniões (Parménides, Platão)e não _verdades.

Isto não significa forçosamente que o mundo da ilusão seja declarado inexistente. Mais é de eliminá-lo, trata-se de explicar como se produz a ilusão e de dar razão dela. Este é o sentido da famosa expressão platónica "salvar as aparências" (ou as ilusões) porque o mundo da ilusão não é o real, mas tão pouco é imaginário. A ilusão não desaparece, continuamos a ver o bastão quebrado dentro da água e recto fora dela, mas tenta-se mostrar em que fundamenta este engano e qual é a realidade.

Gilbert Ryle indicou que os argumentos produzidos com o fim de depreciar ou menosprezar toda a percepção carecem de sentido, visto que se fundamentam na suposição incomprovável de que "tudo é falível". Mas quaisquer coisa só é falível se houver qualquer coisa que não o for. A moeda falsa só o é em relação à autêntica. Os defeitos dos sentidos não permitem concluir que os sentidos não sejam capazes de compreender adequadamente; na verdade, os sentidos são defeituosos na medida em que têm a possibilidade de compreender adequadamente.

A dificuldade consiste em se pode estabelecer-se um critério não sensível para determinar o carácter adequado ou inadequado das percepções sensíveis. Muitos filósofos modernos têm tratado de mostrar que os critérios estabelecidos para o efeito são aceitáveis. Assim sucedeu com Descartes, com Locke e com todos os filósofos que distinguiram entre qualidades primárias e secundárias. A possível ilusão causada pelos sentidos deve-se, segundo estes filósofos, ao facto dos sentidos só perceberem as qualidades secundárias, mas isto por sua vez não significa que a percepção das qualidades secundárias seja sempre enganadora. Simplesmente as coisas aparecem de modo diferente ao que realmente são e o seu ser está constituído por realidades primárias.

Kant distinguiu entre ilusão e aparência. a verdade ou a ilusão não estão, segundo Kant, no objecto, mas no juízo sobre ele. Daqui que os sentidos não possam errar porque não podem julgar. Há vários tipos de ilusões: empíricas, lógicas e transcendentais. As ilusões empíricas produzem-se quando a imaginação desencaminhou a faculdade do juízo; podem-se corrigir quando se empregam correctamente as regras do entendimento no seu uso empírico. As

ilusões lógicas produzem-se por mentiras; engendras a falta de atenção às regras lógicas e podem ser eliminadas prestando a devida atenção a tais regras. As ilusões transcendentais produzem-se quando se vai “mais além” do uso empírico das categorias, quer dizer, quando se tenta aplicar as categorias a “objectos transcendentes” (Crítica DA RAZÃO PURA). Estas últimas encontram-se tão arreigadas que são muito difíceis de desmascarar. Uma vez que a dialéctica se define como “lógica da ilusão”,o estudo das ilusões transcendentais é levado a cabo na “dialéctica transcendental “, a qual se contenta com pôr a descoberto a ilusão dos juízos transcendentes em vez de tomar precauções para não serem enganados por ela. Esta ilusão é natural e inevitável, visto que se apoia em princípios subjectivos que aparecem como se fossem objectivos.

ILUSTRAÇÃO—Século ou época das luzes são os nomes que recebe um período histórico inscrito, em geral, ao século dezoito e que, como resultante de um determinado estado de espírito, afecta todos os aspectos da actividade humana da reflexão filosófica. A Ilustração, que se estendeu particularmente por França, Inglaterra e Alemanha, caracteriza-se primeiro que tudo pelo seu optimismo no poder da razão e na possibilidade de reorganizar a fundo a sociedade na base de princípios racionais.

Proveniente directamente do racionalismo do século dezassete e do auge atingido pela ciência da natureza, a Ilustração vê no conhecimento da natureza e no seu domínio efectivo a tarefa fundamental do homem. a Ilustração não nega a história como um facto efectivo, mas considera-a de um ponto de vista crítico e pensa que o passado não é uma forma necessária na evolução da humanidade, mas um conjunto dos erros explicáveis pelo insuficiente poder da razão. Por esta atitude de crítica, a Ilustração não sustenta um optimismo metafísico, mas um optimismo baseado única e exclusivamente no advento da consciência que a humanidade pode ter de si própria e dos seus próprios acertos e erros. Fundada nesta ideia capital, a filosofia da Ilustração persegue em todas as partes a possibilidade de realizar semelhante desejo: na esfera social e política, pelo “despotismo ilustrado”; na esfera científica e filosófica, pelo conhecimento da natureza como meio para chegar ao seu domínio; na esfera moral e religiosa, pelo aclarar ou ilustrar das origens dos dogmas e das lei, único meio de chegar a uma religião natural igual em todos os homens, a um deísmo que não nega a Deus, nas que o relega para a função de criador ou primeiro motor da existência.

IMAGEM—É usual chamar imagens às representações que temos das coisas. Em certo sentido, os termos _imagem e _representação têm o mesmo significado. Podem empregar-se deste modo os termos _elemento e _imagens para designar as representações enviadas pelas coisas aos nossos sentidos. Assim, Epicuro indica na sua CARTA A HERÓDOTO que as imagens ultrapassem em finura e subtileza os corpos sólidos e possuem também mais mobilidade e velocidade que eles, de tal modo que nada ou muito poucas coisas detêm a sua emissão. Não afectam apenas o sentido da vista, mas também os ouvidos e o olfacto; as sensações experimentadas por estes são causadas deste modo por irradiações das imagens.

O conceito de elemento tem sido usado com muita frequência em psicologia. NA maior parte das ocasiões, tem-se entendido a cópia que um sujeito possui do objecto externo. Embora as opiniões sobre o modo como se produz tal cópia, e ainda a natureza da mesma, tenham variado muito através das épocas, tem havido uma suposição constante em quase todas as teorias sobre a elemento psicológica: a de que se trata de uma forma da realidade interna que pode ser contrastada com outra forma da realidade externa. A mencionada doutrina dos

epicuristas acerca dos _simulacros, as teses escolásticas sobre a natureza das espécies inteligíveis, e muitas teorias psicológicas modernas têm tentado explicar psicofisiologicamente a aparição das imagens não diferem entre si consideravelmente.

IMAGINAÇÃO—Não poucos autores modernos têm reconhecido que a imaginação é uma faculdade ou, em geral, uma actividade mental distinta da representação e da memória, embora de alguma maneira ligada às duas: à primeira, porque a imaginação costuma combinar elementos que foram previamente representações sensíveis; à segunda, porque sem recordar tais representações, ou as combinações estabelecidas entre elas, nada poderia imaginar-se. A imaginação é, em rigor, uma representação, no sentido etimológico deste vocábulo, quer dizer, uma nova apresentação de imagens. Esta representação é necessária com o fim de facilitar diversos modos de ordenação das _apresentações; sem as representações que tornam possível a imaginação, não seria possível o conhecimento.

Hume indica que "todas as ideias simples podem ser separadas mediante a imaginação, e podem ser de novo unidas na forma que lhe agrade" (TRATADO). Isto equivale a reconhecer que "a imaginação manda sobre todas as suas ideias" e, portanto, que não há combinação de ideias—sem a qual não há conhecimento—a menos que exista a faculdade da imaginação. Mas não poderia explicar-se a operação da imaginação se esta não fosse _guiada por certos princípios universais, os quais a fazem, em certa medida, uniforme consigo mesma em todos os momentos e lugares". Por outras palavras, a imaginação é uma faculdade que opera de um modo regular, a modo de uma "suave força". Esta regularidade dá origem à crença. Assim, o conhecimento não depende de que "se possa imaginar o que se quiser", mas a possibilidade de "imaginar o que se quiser" referendada pelo costume de imaginar "o que se costuma imaginar" torna possível o conhecimento.

Um papel mais fundamental desempenha a imaginação em Kant, o qual estima que a imaginação torna possível unificar a diversidade do dado na intuição; por intermédio da imaginação produz-se uma _síntese que não dá origem, todavia, ao conhecimento, mas sem a qual o conhecimento não é possível. Se considerarmos as premissas da dedução transcendental das categorias, verificamos que a diversidade do dado se unifica mediante três sínteses: a da apreensão na intuição, a da reprodução na imaginação, e a do reconhecimento no conceito. A síntese da reprodução na imaginação ligada à da apreensão na intuição torna possível que as aparências voltem a apresentar-se seguindo modelos reconhecíveis. A imaginação pode ser também produtiva. Isto acontece já quando consideramos o entendimento como "a unidade da percepção em relação com a síntese da imaginação", e quando consideramos o entendimento puro como a mencionada unidade em referência à síntese transcendental da imaginação. A imaginação é aqui uma actividade _espontânea, a qual não combina livremente representações para lhes dar a forma que quiser, antes as combina segundo certos modelos e aplicando-a sempre a intuições. Por isso a imaginação como "faculdade de uma síntese a priori" chama-se "imaginação produtiva" e não apenas reprodutiva. Alguns do filósofos pós-kantianos deram rédeas à imaginação.

Fichte, por exemplo, pensou que o Eu _obriga o não-Eu por intermédio da actividade imaginativa. Não se trata, evidentemente, de uma _pura _fantasia, mas da consequência de ter destacado até ao máximo carácter espontâneo do eu enquanto "a faculdade de obrigar". Tão pouco se trata de um "obrigar por imaginação" algo que logo é declarado real: o _obrigar, O _imaginar e o _ser _real são para Fichte a mesma coisa.

No nosso século tem-se levado a cabo vários esforços para dilucidar a natureza da imaginação à base da descrição fenomenológica. Tem-se destacado a esse respeito Jean-Paul Sartre (A IMAGINAÇÃO; O IMAGINÁRIO). Segundo Sartre, a imagem não é, portanto, qualquer coisa de _intermédio entre o objecto e a consciência. Tão pouco é qualquer coisa que transborda do mundo dos objectos; pelo contrário, este mundo transborda, na infinidade das suas possíveis _apresentações das imagens. Sartre liga o mundo da imaginação ao mundo do pensamento e, além disso, considera que a imaginação está relacionada com a acção (ou com a série de possíveis acções).

IMANÊNCIA—Diz-se de uma actividade que é imanente a um agente quando permanece dentro do agente no sentido de que tem no agente o seu próprio fim. O ser imanente contrapõe-se, portanto, ao ser transcendente—ou transitivo --, e, em geral a imanência opõe-se à transcendência.

Muitos escolásticos, baseando-se na distinção aristotélica entre acções que passam do agente ao objecto (por exemplo: cortar, separar) e acções que revertem sobre o agente (por exemplo:

pensar) distinguiram entre uma _acção _imanente e uma _transcendente. Este sentido de _imanente e _imanência foi adoptado por Espinosa e outros autores, embora nem sempre dentro dos limites estabelecidos por Aristóteles e pelos escolásticos. Em todo o caso o conceito de imanência desempenha em Espinosa um papel capital, porquanto Deus é definido no seu sistema do seguinte modo:

“Deus é causa imanente, mas não transitiva, de todas as coisas”. Espinosa demonstra assim esta proposição: “tudo o que é, é em Deus e deve ser conseguido por Deus; portanto, Deus é causa das coisas que estão nele e isto é o primeiro. Logo, fora de Deus não pode haver nenhuma substância, quer dizer, nenhuma coisa que fora de Deus exista por si mesma, e isto é o segundo. Portanto, Deus é causa imanente, mas não transitiva, de todas as coisas”. O modo como Espinosa faz uso da noção de imanência indica que se trata não só de distinguir entre dois modos de acção, mas também de ver num destes modos o _verdadeiramente real, por ser ao mesmo tempo o _plenamente racional. Desde finais do século dezanove e principalmente nos começos do nosso século, têm-se desenvolvido várias correntes filosóficas que receberam o nome de _imanentismo ou _filosofias da imanência. São filosofias que só procuram o mundo real na consciência. Tudo quanto existe deve ser imediatamente dado ao sujeito no conhecimento, sem nenhum intermediário.

IMEDIATO—Distingue-se às vezes entre o conhecimento imediato e o conhecimento mediato. O primeiro é um conhecimento directo, o segundo indirecto.

O sentido de “conhecimento imediato”difere conforme se refira á esfera psicológica, à gnoseológica ou à lógica. Na esfera psicológica o conhecimento imediato é o que se dá pela apreensão directa dos dados. Estes podem ser externos ou internos, conforme se refiram ao mundo exterior ou ao próprio sujeito. Na esfera gnoseológica, o conhecimento imediato é o que se obtém quando se supõe que não há espécies intermédias ou intermediárias entre o objecto e o sujeito cognoscente. O objecto em questão pode ser sensível ou inteligível. Na esfera lógica o conhecimento imediato é o que se tem de certas proposições que se supõe que são evidentes por si mesmas (ou que se admitem como postulados), diferentemente do conhecimento mediato, obtido por intermédio do raciocínio ou da inferência.

Em geral, pode dizer-se que a ideia de conhecimento como conhecimento imediato foi destacada sobretudo por empiristas e por fenomenólogo.. Em ambos os casos o sentido de _imediato é primariamente gnoseológico. O conceito de imediatez, todavia, tem um sentido gnoseológico-metafísico cujo emprego mais característico encontramos na filosofia de Hegel.

O saber imediato não é, segundo Hegel, o saber primitivo e elementar; é um saber directo, que afecta "o imediato ou o ente". Assim, pode-se falar da razão como saber imediato de Deus. Por isso a imediatez é, na opinião de Hegel "o produto e o resultado do saber mediato", o qual aparece epistemologicamente como primário. Hegel relacionou o saber imediato com o Cogito cartesiano, proclamando que em ambos se mantém a não separação entre o pensar e o ser do pensar, mas indicou que enquanto Descartes procedia do saber imediato do cogito a outros saberes, no seu próprio sistema, a imediatez tem um carácter absoluto e é a inseparabilidade entre o pensar e o Absoluto.

IMITAÇÃO—Os pitagóricos chamavam imitação ao modo como as coisas se relacionavam com os números considerados como as realidades essenciais e superiores que aquelas imitam.

Aristóteles criticou esta doutrina na METAF SICA declarando que não há diferença essencial entre a teoria pitagórica da imitação e a teoria platónica da participação.

Esta noção de imitação é predominantemente metafísica. Pode entender-se o conceito de imitação num sentido predominantemente estético, como sucede em parte com Platão e totalmente com Aristóteles. Em O SOFISTA Platão definiu a imitação como uma espécie de criação, quer dizer, como uma criação de imagens e não de coisas reais, pelo que a imitação é uma criação humana e não divina. Em AS LEIS dilucidou as ideias que a imitação de algo deve cumprir: de que seja imitação, se é verdadeira, se é formosa. Particularmente importantes são as passagens do livro décimo de A REPÚBLICA onde indica que quando um artista pinta um objecto, fabrica uma aparência deste objecto, mas como em rigor não pinta a essência ou a verdade deste objecto, mas a sua imitação na natureza, a imitação artística passa a ser uma imitação dupla: a imitação de uma imitação. Por isso a arte da imitação não aflora mais que um fantasma, simulacro ou imagem da coisa. Com o que verificamos que Platão nunca abandonou na sua doutrina estética a sua teoria da imitação metafísica.

Aristóteles, em contrapartida, dilucidou o problema da imitação no campo da poética. Segundo ele, as artes poéticas (poesia, épica e tragédia, comédia poesia ditirâmbica, música de flauta e lira, são, em geral, modos de imitação (POÉTICA). o imitador ou artista representa sobretudo acções com agentes humanos bom ou maus, havendo tantas espécies de artes como maneiras de imitar as diversas espécies de objectos.

A doutrina estética da imitação exerceu considerável influência até bem entrado o século dezoito. Na época contemporânea tem sido frequentemente elaborado sobre uma base psicológica. Além disso, os aspectos psicológicos, sociológicos e biológicos da imitação têm alcançado um predomínio cada vez mais acentuado sobre o aspecto estético.

IMORTALIDADE—O problema da imortalidade é o do destino da existência depois da morte ou, por outras palavras, o da sobrevivência da existência. As diversas religiões, filosofias e concepções do mundo têm dado diferentes respostas ao problema. Umas sustentam que ao sobrevir a morte, a alma do homem emigra para outro corpo, reencarna. A série de transmigrações ou reencarnações constitui uma recompensa ou um castigo. Se há

castigo, a alma emigrará para um corpo inferior; se há recompensa, para um superior, até ficar incorporada, na sua última etapa, a um astro. Esta ideia foi sustentada por muitas culturas das chamadas _primitivas, mas também por outras de vasto desenvolvimento intelectual, como a dos órficos, esta ideia órfica foi retomada pelos pitagóricos e influiu grandemente em Platão.

Uma variante da ideia anterior consiste em sustentar que toda a transmigração é um castigo. Para o evitar há que levar uma vida pura, único modo de suprimir os renascimentos e submergir a existência no Nirvana. Esta é a concepção de Buda.

No Egipto, e em outros povos primitivos, esteve vigente uma concepção muito diferente. Segundo esta, a sobrevivência dos espíritos depois da morte depende da situação social de cada indivíduo. Deste modo, só alguns membros da comunidade sobrevivem. Posteriormente, impôs-se entre eles, a ideai de uma sobrevivência para todos os membros da comunidade. Noutras culturas acreditou-se que a sobrevivência não é individual, mas sim que ao morrerem as almas se incorporam numa alma única. Esta ideia foi elaborada filosoficamente por algumas interpretações dadas à teoria aristotélica do entendimento agente.

Para os estóicos, os homens são devolvidos, ao morrerem, ao lugar donde procedem, depósito indiferenciado da natureza, que é o princípio da realidade.

Por seu lado, a concepção naturalista nega toda a imortalidade. A vida do homem reduz-se ao seu corpo, e ao sobrevir a morte acontece a dissolução completa da existência humana individual. Pelo contrário, algumas religiões em especial o cristianismo, têm sustentado a sobrevivência individual das almas. E o catolicismo ensina a sobrevivência espiritual das almas acompanhada logo pela ressurreição dos corpos.

Muitos filósofos têm debatido acerca do problema da imortalidade. O primeiro que o tratou com amplitude e profundidade foi Platão e as suas ideias influíram no desenvolvimento posterior da questão, tanto nos que aceitaram as suas teses como nos que as rejeitaram. Para Platão há depois da morte uma existência mais plena, sobretudo quando a alma foi purificada. A encarnação pode ser necessária, mas tem um termo que a alma atinge quando repousa no seu verdadeiro reino. Para Platão a ideia da imortalidade pode ser demonstrada por intermédio da razão; esta demonstração é a que tratou de levar a cabo no seu diálogo FÉDON. Os argumentos platónicos costumam ser considerados racionais, embora neles se encontrem algumas intuições que o não são. Por exemplo a intuição de que a alma resiste ao corpo; o corpo seria um obstáculo para ela, que está destinada a viver num mundo puro, comparável com o das ideias. Além dos argumentos platónicos, tiveram muita influência os chamados aristotélico-tomistas, segundo os quais há um princípio intelectual incorpório e imaterial, que tem operações próprias à parte do corpo e é subsistente, quer dizer, imortal. Estes argumento foram minuciosamente desenvolvidos pela teoria tomista.

Alguns autores afirmam que a razão teórica ou especulativa é incapaz de proporcionar qualquer prova, e que em geral não há provas nem argumentos decisivos, nem racionais nem empíricos, em favor da imortalidade. que não existam tais provas não quer dizer, para estes autores, que a alma não seja imortal. O que sucede é que o é por motivos muito diferentes dos que costumam aduzir as provas ou argumentos; No caso de Kant, porque a imortalidade é um postulado da razão prática.

IMPERATIVO—Os mandamentos éticos são formulados numa linguagem imperativa. Este imperativo é às vezes positivo, como em “honrarás pai e mãe”, e às vezes negativo como em

"não matarás". A linguagem imperativa é por sua vez uma parte da linguagem pprescritiva. No entanto, no todo, a linguagem ética é imperativa. Os juízos de valor moral, por exemplo, que pertencem também à ética, são formulados em linguagem _valorativa. Por sua vez, os imperativos podem ser de diversas espécies. Por exemplo: por exemplo, _singulares e _universais, ou—como Kant indicou -- _hipotéticos (ou condicionais) e _categóricos (ou absolutos). Na ética actual tem-se discutido sobretudo a índole lógica das expressões imperativas. Alguns autores têm declarado que, como os imperativos não são enunciados (os quais se exprimem no modo indicativo), não dizem nada e, por conseguinte, ficam fora de toda a ciência. Segundo esta teoria, os imperativos exprimem apenas os desejos da pessoa que os formula.

Para Kant, "a concepção de um princípio objectivo, na medida em que se impõe necessariamente a uma vontade, chama-se um mandamento, e a fórmula deste mandamento chama-se um imperativo". O imperativo é uma regra prática que se d+á a um ente cuja razão não determina à vontade.

Kant subdivide os imperativos hipotéticos em _problemáticos (imperativos de habilidade) e _assertóricos (ou imperativos de prudência, chamados também pragmáticos). Os imperativos categóricos não se subdividem porque todo o imperativo categórico é, por sua vez, apodíctico. De facto, todo o imperativo que mande incondicionalmente como se o ordenado fosse um bem em si, é categórico. Encontram-se em Kant diversas formulações do imperativo, que foram logo classificadas Assim: 1) "obrar só de acordo com a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que se converta em lei universal" (fórmula da lei universal); 2) "obrar como se a máxima da tua acção devesse converter-se pela tua vontade em lei universal da natureza" (fórmula da lei da natureza);

3) "obrar de tal modo que uses a humanidade tanto na própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre por sua vez, nunca simplesmente como um meio" (fórmula do fim em si mesmo); 4) "obrar de tal modo que a tua vontade possa considerar- se a si mesma como constituindo uma lei universal por meio da sua máxima" (fórmula da autonomia); 5) "obrar como se por meio das tuas máximas fosses sempre o membro legislador num reino universal de fins" (fórmula do reino dos fins).
Tem-se dirigido várias objecções à doutrina kantiana do imperativo categórico. Entre ela há que separar as que se referem às suposições a partir das quais se formula o imperativo categórico. Tem-se indicado, com efeito, que uma ética como a kantiana é uma ética rigorista, que nega a espontaneidade da vida e adscreve valor apenas ao facto contra os próprios impulsos. O imperativo categórico seria, de acordo com estas objecções a consequência da universalização de tal rigorismo ético. Tal objecção é formulada por sua vez a partir de diferentes pontos de vista: sociológicos (o imperativo categórico é a chave de uma ética do homem burguês), teológicos (o imperativo categórico é o ponto culminante de uma ética puramente autónoma, que atribui ao homem a possibilidade de fazer o bem sem uma graça divina), psicológico-filosóficos (o imperativo categórico faz depender a ética exclusivamente da vontade, sem atender a outras possibilidades de compreender os valores éticos), ou filosóficos (o imperativo categórico é um imperativo da razão, que pode ser contrário aos imperativos da vida).

IMPLICAÇÃO—Tem sido comum na literatura lógica confundir a implicação com o condicional sem ter em conta que enquanto no condicional se empregam

enunciados do tipo
Se _p, então _q,

Como por exemplo

Se Shaspears foi um dramaturgo, Lavoisier foi um químico,

Na implicação empregam-se nomes de enunciados, de acordo com o esquema:

_p implica _q

que pode ter como exemplo

"Shakespear foi um dramaturgo" implica "Lavoisier foi um químico".

A confusão citada deve-se ao esquecimento da diferença entre a menção e o uso. Ora bem, isso não significa que possa empregar-se a expressão "implicação" ao falar-se de um condicional. O que sucede é que tal expressão deve restringir-se às ocasiões em que o condicional é verdadeiro.

Por este motivo o condicional:

Se Shakespeare foi um dramaturgo, Lavoisier foi um químico, é um condicional verdadeiro, ao passo que a implicação:

"Shakespeare foi um dramaturgo" implica "Lavoisier foi um químico",

é uma implicação falsa. Exemplo de implicação verdadeira é:

"Shakespeare foi um dramaturgo" implica "Lavoisier foi químico" implica "Lavoisier foi um químico", à qual corresponde o condicional logicamente verdadeiro:

"se Shakespeare foi um dramaturgo, Lavoisier foi um químico, então Lavoisier foi um químico".

inatismo—Chama-se inatismo à doutrina segundo a qual há certas ideias, princípios, noções, máximas -- _especulativas, ou _práticas—que são inatas, quer dizer, que possuem a alma, o espírito, etc, de todos os homens sem excepção.

A primeira fase da história do inatismo constitui a doutrina platónica. Elemento capital desta foi a ideia da reminiscência. Esta ideia, combinada com frequência com a doutrina agostiniana da iluminação, exerceu grande influência durante toda a idade média, e opos-se geralmente ao empirismo do princípio "nada há no intelecto que não estivesse antes nos sentidos", de ascendência aristotélica, até ao ponto de esta questão, muitas vezes, ser a que estabeleceu uma separação terminante entre o platonismo e o aristotelismo. Geralmente, o pensamento antigo, com excepção das correntes sofísticas e cépticas, inclinou-se para o inatismo. Dentro deste geral inatismo inseriu-se a discussão acerca de se as noções consideradas como princípios deviam ser estimadas como actuais ou potenciais, e isto é muitas vezes o que introduz a citada diferença de opinião entre os platónicos e o s aristotélico.. Embora Platão tenda para pensar que tais princípios são antes disposições que podem usar-se num momento determinado pela acção de

um bem dirigida causa exterior, a sua tendência para o inatismo actual é muito mais acentuada que em Aristóteles, para quem os princípios comuns se identificam quase sempre com _disposições ou _faculdades. Na época moderna, o problema do inatismo adquiriu um novo sentido em Descartes. Houve grandes e frequentes disputas acerca do inatismo, durante os séculos dezassete e dezoito, dividindo-se os autores em _inatistas (extremos ou moderados) e _anti-inatistas. Assim, enquanto Descartes e Malebranche podem ser considerados como inatistas, Locke combate a teoria das ideias inatas no seu ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO, que era também dirigido contra o inatismo da escola de Cambridge. Locke rejeita "a opinião arreigada de alguns de que há certos princípios inatos, noções primárias ou caracteres impressos no espírito humano. Tais princípios ou noções enatas não são, segundo Locke, necessários para explicar coamo podem os homens chegar a possuir todo o conhecimento que têm. Basta—diz—"o uso das suas faculdades naturais", com o que, seja dito de passagem, Locke reconhece que há umas faculdades que são _inatas, o que faz com que o inatismo de Locke seja moderado. Embora os raciocínios matemáticos pareçam constituir uma _prova em favor do inatismo, Locke declara que não há tal, pois uma coisa é dizer que não há princípios evidentes por si mesmo e outra coisa muito diferente proclama que tais princípios são inatos.

Na disputa sobre o inatismo destaca-se a polémica entre Locke e Leibniz. Observemos que assim como Locke não era um anti-inatista radical, tão pouco Leibniz era um radical inatista. Com efeito, Leibniz não afirmava que as chamadas _ideias _inatas ou princípios inatos se encontram efectiva e positivamente no espirito dos homens. De contrário, haveria que supor que tais princípios se manifestam sempre e sem nenhuma peia. O que há no espírito humano é evidência das "verdades eternas". "Inato" não significa, portanto, para Leibniz, "o que efectivamente se sabe", mas j"o que se reconhece como evidente". Por isso é preciso distinguir entre "os pensamentos como acções" e "conhecimentos ou verdades como disposições". Enquanto em Locke se trata de "disposições para conhecer verdades", em Leibniz trata-se, conforme apontámos, de "verdades como disposições". Assim, Locke põe a tónica na faculdade e Leibniz põe-na sobre a _verdade. Embora se possa dizer, portanto, que em geral os _racionalistas eram inatistas e os _empiristas, se exceptuarmos Berkeley, eram anti-inatistas, as diferenças não consistiam tanto no que os autores diziam como no modo de dizê-lo, ou se se preferir, no tipo de prova aduzido para demonstrar ou reforçar as suas respectivas posições.

INCONDICIONADO -- (VER ABSOLUTO).

INDETERMINISMO—De modo muito geral, chama-se _indeterminismo a toda a doutrina segundo a qual os acontecimentos de qualquer índole que sejam não estão determinados. Segundo o determinismo, tudo acontece _necessariamente. Segundo o indeterminismo, nada acontece _necessariamente, ou alguns acontecimentos pelo menos verificam-se de modo "não necessário". Assim, o indeterminismo contrapõe-se, em todos os casos, ao determinismo; o sentido de _indeterminismo depende em grande medida do significado dado a _determinismo. Aos vários sentidos do termo _determinismo correspondem outros tantos sentidos de indeterminismo. Pode falar-se de um indeterminismo geral, e de indeterminismos especiais. O indeterminismo geral refere-se a quaisquer acontecimentos; em todo o caso, abarca por igual os acontecimentos físicos e os psíquicos. Dos indeterminismos especiais destacam-se dois: um, chamado "indeterminismo físico", e outro chamado, conforme os casos, indeterminismo

especial e indeterminismo espiritualista. Na maior parte dos casos, este último tipo de indeterminismo tem em conta actos ou acções nos quais vão implicadas as ideias de mérito, culpa, responsabilidade, etc.

Em certas ocasiões tem-se identificado as doutrinas indeterministas com as que defendem o livre arbítrio. Alguns autores identificam o indeterminismo com a afirmação da liberdade, sempre que esta seja entendida como um acto radical de "pôr a si mesmo", de "auto-afirmar-se", enquanto existência. INDISCERN VEIS (princípio dos) -- Leibniz formulou, explicou e defendeu o princípio de identidade dos indiscerníveis em numerosas ocasiões. O princípio em questão é consequência do princípio de razão suficiente. "infiro deste princípio de razão suficiente, entre outras consequências, que não há na natureza dois seres reais absolutos que sejam indiscerníveis, mas se os houvesse, Deus e a Natureza obrariam sem razão, tratando um de modo diferente do outro". Seria absurdo que houvesse dois seres indiscerníveis; dados tais seres, um não importaria mais que o outro e não haveria razão suficiente para escolher um melhor que o outro. As diferenças externas não são suficientes para distinguir ou individualizar um ser: "é mister que, à parte a diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção, e embora haja várias coisas da mesma espécie, é, não obstante, certo que nunca há coisas perfeitamente semelhantes. Assim, embora o tempo e o lugar (quer dizer, a relação com o exterior) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas deixam de ser distinguíveis em si; o necessário, o característico da identidade e da diversidade não consiste, portanto, no tempo e no lugar, embora seja certo que a diversidade das coisas vá acompanhada da do tempo ou do lugar, porquanto acarretam consigo impressões diferentes sobre a coisa." Em contrapartida, Kant criticou o princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis, manifestando que Leibniz confundiu as aparências com as coisas em si e, por consequência, com inteligíveis , ou objectos do entendimento puro. Se as aparências são coisas em si o princípio em questão, declarou Kant, é indiscernível. Mas as aparências são objectos da sensibilidade, a pluralidade e a diferença numérica são-nos dadas já por intermédio do espaço como condição das aparências externas. Intuir duas coisas em duas diferentes posições espaciais, é portanto, suficiente para as considerar numericamente diferentes."A diferença dos lugares faz a pluralidade e distinção dos objectos, enquanto aparências, não só possível, mas também necessária, sem que sejam mister outras condições".

Entre os pensadores contemporâneos, o princípio dos indiscerníveis tem sido examinado sobretudo sob o aspecto lógico. Mas vários filósofos e lógicos têm discutido o sentido ou os sentidos em que o princípio pode ser ou pode não ser aceite. Alguns autores têm indicado que carece de sentido afirmar ou negar que duas coisas possam ter todas as suas propriedades em comum a menos que previamente se tenham distinguido. Outros assinalam que se se pode negar o princípio sem que a negação seja contraditória consigo mesma, o princípio carece de interesse. Outros assinalam que pode imaginar-se um universo radicalmente simétrico, no qual tudo o que sucede em qualquer lugar pode ser exactamente duplicado num lugar a igual distância do lado oposto do centro da simetria, em cujo caso haveria objectos numericamente distintos, embora indiscerníveis. Outros argúem que num universo semelhante seria possível a indescernibilidade de dois objectos numericamente distintos apenas porque se introduz um ponto de observação em relação ao qual as duas metades do universo estão situadas em dois lugares diferentes.

individuação—Chama-se "princípio da individuação" e também "principio da individualização" ao princípio que explica porque algo 'é um indivíduo, um ente singular. O primeiro autor que se

ocupou amplamente deste princípio e dos problemas por ele suscitados, foi Aristóteles, em particular ao tratar das noções de substância, forma e matéria. A questão: “em que consiste o princípio da individuação?”, está ligada à seguinte: “que é que faz que algo seja um indivíduo?”.

O princípio da individuação é constituído pela matéria (no sentido aristotélico deste termo). Embora não seja a única resposta que Aristóteles deu à nossa pergunta, foi uma das maus influentes. As razões para a sua adopção são várias. Antes de todas, esta: como a forma é universal, não pode explicar porque um indivíduo é um indivíduo. A forma é a mesma numa classe mesma de indivíduos. Sob o aspecto da forma, João, Pedro e António são o mesmo: todos eles são homens, quer dizer, animais racionais. Só fica a matéria como princípio individuante. Por exemplo, a matéria de todos os corpos naturais é a terra, o fogo, a água~, o ar. A matéria dos astros e o éter. A dos corpos orgânicos, os tecidos. A dos seres humanos os órgãos. Dir-se-á que então há um princípio de individuação que se aplica apenas a tipos de seres e que, por conseguinte, não é suficientemente individuante. Nas podemos refinar a nossa concepção da “matéria qualificada” em vários sentidos. Tomemos, por exemplo, os homens. O tamanho (ser alto, gordo, etc), a cor (ser branco, amarelo, etc), as disposições corporais (estar de boa ou má saúde), as características psicológicas (ser abúlico, inteligente) são todas as propriedades da matéria humana. Assim, podemos dizer que a concepção aristotélica da matéria, pelo menos ao nível do homem, é igual à concepção das circunstâncias humanas. O que permanece igual em todos os homens, de acordo com a concepção clássica, é ser um animal racional, o que é equivalente à propriedade de participar numa inteligência activa, propriedade que se reconhece no facto de aceitar os princípios racionais. Mas o _modo _como tais princípios são reconhecidos é diferente em cada um dos homens. Com o que resolvemos a famosa dificuldade de que a matéria não pode ser o princípio de individuação pelo facto de não ser cognoscível. Mas isto é certo talvez para a “matéria pura”, mas não para a “matéria qualificada”. No entanto, com isso não resolvemos ainda a dificuldade que põe o facto de que com o fim de qualificar a matéria necessitamos de algum modo da forma, pois a forma é a qualidade de uma matéria dada.

Talvez seja melhor supor que a noção de indivíduo é susceptível de possuir diferentes graus. O próprio aristóteles insinua uma solução semelhante, quando parece conceber a alma do homem como uma forma individual. Em tal caso, o princípio da individuação seria mais _material em espécies de seres que possuíssem menos individualidade que outros, e mais _formal no caso inverso. Por exemplo, enquanto a distinção entre a pedra x e a pedra y seria quase imperceptível no que toca à individualidade, a diferença entre João e Pedro seria muito notável.

Quanto mais elevada for uma realidade na hierarquia dos entes tanto mais terá a tendência para acolher a forma e não a matéria como princípio de individuação. Assim a controvérsia entre a forma e a matéria como princípios de individuação poderá resolver-se de acordo com as realidades correspondentes. Nos níveis inferiores da realidade, o princípio será a matéria; nos níveis superiores, a forma. E ni nível intermédio (por exemplo, no nível humano), o predomínio da forma ou da matéria dependerá do grau e perfeição na individuação de um homem dado. Desde Aristóteles podem compreender-se melhor as diversas posições adoptadas a esse respeito pelos escolásticos. Os seus trabalhos sobre o problema foram precedidos pelos comentaristas aristotélicos e pelos filósofos árabes; assim, por exemplo, já Avicena afirmou que o princípio de individuação é a matéria qualificada pela quantidade. Mas os escolásticos sistematizaram estas questões em certo número de posições que correspondem aproximadamente às atitudes adoptadas a respeito dos universais. Estas posições podem reduzir-se a três: 1) por um lado, os filósofos nominalistas extremos sustentavam que, existindo uma ideia separada da coisa, ou, se

se quiser, não havendo mais realidade que “esta realidade determinada”, o princípio da individuação não é necessário, pois o problema põe-se melhor em relação aos universais, cuja razão se nos escapa, a menos que os consideremos como radicados na mente. 2) Segundo a tese tomista, o que constitui a individualidade das substâncias criadas sensíveis é a matéria; em contrapartida, as formas separadas ou subsistentes têm o princípio de individuação em si mesmas, quer dizer, podem ser, como as puras inteligências, simultaneamente individualidades e espécies. A matéria a que se refere s. Tomás como individuação não é a matéria pura e simples, mas a matéria que é considerada sob certas dimensões. 3) Duns Escoto assinalava que ainda esta quantidade da matéria não pode constituir uma individuação suficiente, pois a quantidade é um acidente. No caso do homem, a aptidão da alma para se unir a determinado corpo procederia da sua forma, e não da matéria. Daí a proposição de Duns Escoto: o princípio da individuação não é a pura essência nem tão pouco a matéria, nem acidente extrínseco à essência, nem um dos elementos constitutivos desta. É um princípio positivo, inerente à essência, por outras palavras, é uma modalidade da substância. Este princípio é a haecceidade, que poderia traduzir-se por _estidade, de _este, _heac. Entre ela e a substância não há distinção real, mas unicamente formal. Mas esta distinção formal não é uma pura criação do espírito, como suporia o nominalismo, nem tão pouco algo radicado na Natureza da própria coisa e suas distinções totais. A _haeceidade é a particularização ou individualização da ESSÊNCIA e não a própria forma da coisa, pois esta subsiste fora do múltiplo. Em Suárez pode encontrar-se uma exposição pormenorizada das opiniões sobre este problema e uma crítica das mesmas. A exposição de Suárez e as ideias por ele mantidas influíram muito mais do que se costuma indicar sobre os filósofos modernos que têm tratado de modo explícito o problema do princípio da individuação. Entre estes destaca-se Leibniz. Para ele há três sentenças principais sobre o princípio da individuação: 1) todo o indivíduo se individualiza por toda a sua entidade. 2) O princípio da individuação consiste em negações. 3) o princípio da individuação é a existência. Pode afirmar-se que a opinião de Leibniz está próxima da de todos os que (como Suárez) baseiam a individuação do indivíduo na “própria entidade”. Em contrapartida, outros autores inclinaram-se em favor do espaço e do tempo como princípios de individuação. Assim, Schopenhauer, o qual, por motivos metafísicos derivados da sua doutrina acerca da vontade, estima que o espaço e o tempo singularizam o que é num princípio idêntico e pelos quais a unidade essencial do todo se converte numa multiplicidade. A maior parte das tendências filosóficas contemporâneas, com a excepção das neo-escolásticas, abandonaram quase totalmente as doutrinas que escolhem a matéria ou a forma como princípios de individuação e tendeu-se para algumas das seguintes soluções: 1) O individual fundamenta-se, por assim dizer, “em si mesmo”; a entidade individual existe como tal irredutivelmente. 2) A noção de indivíduo é uma construção mental à base dos dados dos sentidos. 3) A ideia de coisa como j”coisa individual” é determinada pela localização espacio-temporal.

INDIVIDUALISMO—O termo _individualismo designa uma doutrina segundo a qual o indivíduo, enquanto _indivíduo _humano, constitui o fundamento de toda a lei. O indivíduo pode ser ético, político, económico, religioso, etc, conforme for a actividade considerada. No sentido de “individualismo” difere não apenas de acordo com a actividade humana que se tomar como ponto de referência, mas também de acordo com o significado de “indivíduo. A este respeito podem destacar-se duas concepções: segundo uma, o indivíduo é uma espécie de “átomo social”, e segundo outra é uma realidade singular não intermutável com nenhuma da mesma espécie. A primeira concepção é predominantemente negativa:

segundo ela, o indivíduo humano constitui-se por oposição a diversas realidades (a sociedade, o estado, os demais indivíduos, etc). A segundo concepção é predominantemente positiva: segundo ela, cada indivíduo humano constitui-se em virtude das suas qualidades irredutíveis. Esta segunda concepção é muito semelhante à da pessoa, pelo que pode falar-se de duas doutrinas: a do indivíduo como mero indivíduo, e a do indivíduo como pessoa. A primeira das referidas concepções foi muito comum na época moderna e deu origem a diversíssimas formas de individualismo. A ideia de contrato social e o liberalismo económico, por exemplo. Uma vez admitido este individualismo, põe-se a questão de como é possível a relação entre diversos indivíduos numa comunidade. Uns afirmam que o característico do indivíduo é a sua constante oposição à sociedade, ao estado e ainda aos demais indivíduos. Outros sustentam que a oposição em questão, embora inegável, não converte por isso o indivíduo numa entidade anti-social; pelo contrário, torna possível a sociedade enquanto agrupamento de indivíduos com certo fim: o de satisfazer ao máximo os interesses de cada indivíduo. Outros manifestam que há, ou pode haver, ou tem de haver, uma harmonia entre diversos indivíduos sempre que se deixe a dada um deles manifestar-se tal como é. Muitas doutrinas—que podem agrupar-se sob o nome de “liberalismo optimista”—aderem a esta concepção. Em todos os casos, o individualismo neste sentido opõe-se a toda a forma de colectivismo, o qual é considerado como destruidor da liberdade individual.

INDUÇÃO—O primeiro pensador que proporcionou um conceito suficientemente preciso da indução, e que a introduziu como vocábulo técnico para designar um determinado processo de raciocínio, foi Aristóteles.

Embora não desse um tratamento único a esta questão, por um lado insiste em que há uma diferença entre silogismo e indução: no primeiro, o pensamento vai do universal ao particular (ou melhor, do mais universal ao menos universal), ao passo que no segundo o avanço se efectua do particular para o universal (ou, melhor, do menos universal ao mais universal). Assim, o raciocínio:

(_s todos os seres viventes são compostos de células,

_e todos os gatos são seres viventes então Todos os gatos são compostos de células) é um exemplo de silogismo, ao passo que o raciocínio:

(_s o animal _a, o animal _b, O animal _c, são compostos de células _e o animal _a, o animal _b, o animal _c são gatos, então todos os gatos são compostos de células) é um exemplo de indução.

Por outro lado, Aristóteles relaciona também a indução com o silogismo, fazendo da primeira uma das formas do segundo.

Esta doutrina aristotélica, a escolástica medieval tomou sobretudo uma direcção: a que consiste em contrapor a indução ao silogismo. Trata-se de uma contraposição que afecta apenas a forma da indução e não a matéria, pois não há inconveniente em que se apresente a matéria da indução silogisticamente. Mas como o que importa logicamente é a forma, a contraposição em referência é considerada como fundamental. O processo indutivo baseia-se, segundo a citada concepção escolástica, numa enumeração suficiente que, partindo dos entes singulares (plano sensível), desemboca no universal (plano inteligível).

O problema da indução despertou o interesse de muitos filósofos modernos, em particular dos que propuseram analisar e codificar os processos de raciocínio que tinham lugar (ou que supunham tinham lugar) nas ciências naturais. Importante a este respeito foi a contribuição de Francis Bacon. Este autor pôs com insistência a questão do tipo de enumeração que devia considerar-se como próprio do processo indutivo científico.

Observando que nas ciências se chega à formulação de proposições de carácter universal, partindo de enumerações incompletas, formulou nas suas tabelas de presença e ausência uma série de condições que permitem estabelecer induções legítimas. Alegou-se a este respeito que não é justo contrapor a indução baconiana à indução aristotélica, pois Aristóteles e outros autores antigos e medievais não excluíram as induções baseadas em enumerações incompletas; o que fizeram foi distinguir entre enumerações completas e enumerações incompletas, acrescentando que embora ambas sejam suficientes para produzir induções legítimas, só as primeira~s exibem claramente o mecanismo lógico do processo indutivo.

O velho problema da indução—abundantemente tratado no século dezanove— é, em substância, o problema da “justificação da indução”. Trata-se do problema de porque razão se consideram válidos os juízos (ou alguns juízos) sobre casos futuros ou desconhecidos, quer dizer, do problema de porque razão algumas das chamadas “inferências indutivas” são aceites como válidas. Uma solução típica para este problema consiste em mostrar que a validade do raciocínio indutivo se fundamenta na lei e uniformidade da natureza, segundo a qual se dois exemplos concordam sob alguns aspectos concordarão sob todos os aspectos. À referida lei adicionou-se às vezes a chamada “lei de causalidade universal”. Perante a dificuldade deste problema, tem-se dito que “é tão difícil justificar o princípio de indução como prescindir dele”.

INFERÊNCIA—O termo “inferência” (e o verbo _inferir) usam-se em diferentes contextos:

Da palidez do rosto de x infere-se que x está doente; do facto de x ser pesado, infere-se que x é um corpo; de _p e _q infere-se _p; dado se _p então _q e se _q, então _r infere-se se _p então _r, etc.

Em vista disto não é surpreendente que sejam muito várias as definições dadas pelos filósofos. Tem-se considerado que, definida a inferência como o conjunto de todos os processos discursivos, é mister distinguir entre dois tipos de tais processos, os imediatos e os mediatos. O processo discursivo imediato dá origem à chamada inferência imediata; nela conclui-se uma proposição de outra sem intervenção de uma terceira. O processo discursivo mediato dá origem à chamada inferência mediata; nela conclui-se uma proposição de outra por intermédio de outra ou outras proposições. As inferências imediatas e mediatas recebem também respectivamente os nomes de _processos discursivos simples e complexos. Entre estes incluíram-se a dedução, a indução e o raciocínio por analogia.

Vários autores alegam que o nome inferência imediata se torna equívoco, visto que não há, propriamente falando, inferências imediatas. Quanto às inferências mediatas, a lógica tradicional refere-se sobretudo às que têm lugar no silogismo, embora haja que ter em conta que ainda em tal lógica se apresentam numerosas inferências não silogísticas. Na lógica simbólica actual o problema da inferência é um problema metalógico; trata-se, com efeito, de assentar certas regras

(as chamadas regras de inferência) que permitem derivar uma conclusão de umas premissas. As inferências podem ser correctas ou incorrectas, conforme seguirem ou não a regra assente.

INFINITO—O conceito de infinito pode ser entendido de várias maneiras: 1) o infinito é algo indefinido, por carecer de fim, limite ou termo. 2) o infinito não é definido nem indefinido, porque em relação a ele carece de sentido toda a referência a um fim, limite ou termo. 3) O infinito é algo negativo e incompleto. 4) O infinito é algo positivo e completo. 5) O infinito é algo meramente potencial: está sendo, mas não ‘ e. 6) O infinito é algo actual e inteiramente dado. A noção de infinito num sentido, para já, muito amplo deste conceito, que inclui o ilimitado e o indefinido aparece já nos pré-socráticos. Os átomos de que Demócrito falava são infinitos em número, também é infinito o vácuo no qual os átomos se encontram. Tem-se discutido se o ser de Parménides é finito ou infinito, mas como Parménides o compara com uma esfera “muito arredondada” parece que se trata de algo finito, a menos que seja algo que, o ser perfeito, é simultaneamente infinito (por não ter fim) e fechado. O problema do infinito como problema da infinita divisibilidade do contínuo, aparece em Zenão de Eleia. Em rigor, os “paradoxos de Zenão de Eleia” foram decisivos para não poucas das especulações posteriores acerca da questão do infinito.

A noção de infinidade aparece em Platão ao tratar de conceitos como a unidade ou “o uno”. Estas unidades são subtraídas ao nascimento e à morte e são, por isso, _eternas, mas podem aplicar-se às coisas que “devêm” e à infinidade delas. Platão indica que há em todos os seres o limitado e o ilimitado. O ilimitado é imperfeito, ao passo que o limitado é perfeito. o ilimitado é um princípio de geração e de corrupção, embora não seja o único princípio: junto a ele há o limitado, a existência produzida pela mistura de ambos, e a causa da mistura, o eterno, é “o não limitado”. Há no pensamento platónico certa ambiguidade, difícil de desentranhar, em relação ao infinito que aparece quer como positivo, quer como negativo.

Aristóteles foi frequentemente citado nos princípios da época moderna como o filósofo que advogou por um universo fechado e limitado, em vez de um universo aberto e limitado (em rigor, infinito) de muitos autores modernos. E em muitos sentidos pode dizer-se que, com efeito, Aristóteles foi um _finitista. Não obstante, a ele se deve uma das mais influentes análises da ideia de infinito, e a proposta de que quando se trata desta noção se pode aceitar num sentido, mas não noutro. Com o fim de resolver os paradoxos de Zenão de Eleia e, em geral, os que derivam da noção do contínuo, Aristóteles estabeleceu a clássica distinção entre o infinito potencial e o infinito actual. Só o infinito como infinito potencial é admitido por Aristóteles tanto na série numérica como na série de pontos de uma linha. A série numérica—e também a dos pontos de uma linha e a divisibilidade de qualquer linha—é potencialmente infinita. Quanto à série causal, poderia ser potencialmente infinita, mas Aristóteles afirma que tem de ter um fim num primeiro princípio incausado. É claro que o infinito potencial pode aparecer sob duas formas. Como infinito potencial por divisão (assim, à linha infinitamente divisível) como o infinito potencial por adição (assim, a série numérica). >Ora bem, Aristóteles aceita apenas o infinito potencial, por vezes chamado _negativo.

Segundo Aristóteles, a crença no infinito deriva de vários motivos: 21) da infinidade do tempo; 2) da divisibilidade das grandezas; 3) do facto de a perpetuidade da geração e da destruição apenas poderem manter-se se puderem ser extraídas de uma fonte infinita; 4) do facto do ilimitado ser sempre limitado por qualquer coisa, e 5) do facto de não haver limite no nosso poder de pensar a infinidade do número, das grandezas e do que há “fora do Céu”. Convém ver

se temos de tratar do infinito como substância, do infinito como atributo essencial de uma coisa ou do infinito como algo infinito por acidente em extensão ou em quantidade. Daí a necessidade de distinguir vários sentidos do termo infinito: a) Aquilo que por natureza não pode ser atravessado ou percorrido; b) o que para nós tem um percurso interminável ou incompleto; c) o que, sendo atravessável por natureza, não se pode atravessar ou percorrer. A definição que Aristóteles propõe—o infinito não é aquilo para lá do qual não há nada, mas aquilo para lá do qual há alguma coisa— confirma, portanto, a mencionada tentativa para a consideração negativa, potencial, do infinito.

Tem-se observado amiúde que depois de Aristóteles abriu caminho cada vez mais com maior força no pensamento antigo e especialmente no pensamento grego a ideia de do infinito, e com isso a ideia de que o infinito é de algum modo tratável e compreensível. Junto a isso abriu caminho a ideia de que o infinito pode não ser completamente negativo.

Os estóicos opuseram-se à ideia aristotélica de um movimento finito, e conceberam o cosmos como realidade existente dentro de um vácuo que se estende de qualquer parte ao infinito. além disso, defenderam a doutrina do eterno retorno e de algum modo concluiram que há sucessivamente—uma infinidade de mundos. Por isso, haverá de novo um Platão, um Sócrates e cada um dos homens com os mesmos amigos e os mesmos concidadãos, etc. Pode-se alegar que se há repetição não há, propriamente falando, infinidade, mas cabe observar que há pelo menos uma infinidade de repetições (possíveis).

Dentro do pensamento cristão, o problema do infinito tem estado ligado ao problema da eternidade. Em todo o caso, os teólogos e filósofos cristãos elaboraram a ideia do infinito dentro da suposição de uma criação do nada. Como apenas Deus pode criar do nada, apenas de Deus pode dizer-se que é verdadeiramente eterno e infinito. A infinidade de Deus ultrapassa qualquer outra infinidade pensável—portanto, inclusivamente, a infinidade do tempo e do espaço, no caso de estes poderem ser admitidos como infinitos. A infinidade de Deus transcende, inclusivamente, a infinidade de todo o ser. A infinidade divina é, no cristianismo, absoluta e nunca relativa. Portanto, o seu amor, o seu poder e o seu saber são também infinitos. A infinidade de Deus é uma infinidade actual. Nisso se distingue Deus de qualquer outra realidade da qual possa de algum modo dizer-se “é infinita”—tal como a série dos números. Com efeito, a série dos números é para os teólogos e os filósofos cristãos apenas potencialmente infinita. O infinito _actual não existe, portanto, nas coisas sensíveis e, em geral, no criado. Não há nenhum infinito actual em extensão ou em grandeza qualquer; só há um infinito actual, a absoluta infinidade da pura forma divina. Não devemos pensar que os escolásticos se ocuparam exclusivamente da questão do infinito sob o aspecto teológico e com o único fim de comparar o infinito de Deus com qualquer outro tipo sempre relativo de infinito. Especialmente durante os séculos treze e catorze, muitos escolásticos dilucidaram a questão do significado de termos como _infinito, _infinidade, etc, em relação a problemas como se há ou não há as chamadas partes mínimas que compõem os corpos naturais especialmente em relação com o problema da composição do contínuo. No que toca a este problema, muitos escolásticos puseram a questão de se o contínuo é composto de elementos, quaisquer que sejam, divisíveis ou de elementos indivisíveis. A maior parte dos filósofos consideraram que o contínuo é infinitamente divisível.

O interessante nas anteriores doutrinas, e especialmente nas discussões a que deram lugar, é que tornaram possível pôr problemas que iam mais além do marco clássico da concepção co infinito como infinito absoluto e em acto em Deus, e a concepção de infinito como infinito em potência e meramente em devir em toda a realidade criada. Nas discussões filosóficas (assim como

lógicas e matemáticas) não se excluiu a questão da possível realidade do infinito em acto. E alguns autores aceitaram o infinito em acto e inclinaram-se para o que pode chamar-se um _infinitismo.

No século dezassete destaca-se a concepção de Giordano Bruno que defendeu uma doutrina da infinidade do universo concebido não como um sistema de seres rígidos articulados numa ordem estabelecida desde a eternidade, mas como um conjunto que se transforma continuamente do inferior ao superior e deste àquele, por ser todo um e a mesma coisa, a vida infinita e inesgotável. Nesta ficam suprimidas todas as diferenças, que pertencem na realidade ao finito limitado. A infinidade espacial e temporal do universo corresponde á infinidade de Deus, está tanto no mundo como fora dele, é a causa imanente do mundo e está infinitamente por cima dele. Estas oposições paradoxais devem ser compreendida sob o mesmo aspecto sob o qual Nicolau de Cusa compreende a coincidência dos opostos no infinito. O universo está penetrado de vida, é um organismo infinito no qual se acham os organismos dos mundos particulares, dos infinitos sistemas solares análogos ao nosso. Essa infinidade de mundos é regida pela mesma lei, e é a mesma vida, o mesmo espírito e ordem e em última instância o mesmo Deus. A passagem do _finitismo ao _infinitismo verificou-se, sobretudo, durante o século dezassete, de variadíssimas maneiras. Em primeiro lugar, no decurso da revolução científica e filosófica. Depois pelos progressos do pensamento matemático. Numerosos e importantes trabalhos culminaram na descoberta praticamente simultânea por Leibmiz e por Newton da análise infinitesimal ou cálculo infinitesimal (nas duas formas clássicas do cálculo integral e cálculo diferencial).

Quase todos os filósofos modernos, especialmente os racionalistas—que se ocuparam destas questões mais amiúde e mais em pormenor que os empiristas --, sustentam a infinidade do mundo e fazem amplo uso da noção de infinito nas suas especulações. Tal sucede com Descartes. O uso da noção de infinito num momento decisivo do seu pensamento aparece quando tenta provar a existência de Deus mediante o argumento ontológico. Descartes sublinha que um ser finito não poderia ter a ideia de "uma substância infinita, eterna, imutável, independente, omnisciente, omnipotente" se tal substância infinita (e perfeita) não tivesse, por assim dizer, depositado tal ideia no seu finito (discurso e meditações).

Descartes defendeu a ideia da infinidade do mundo, indicando que esta ideia não foi reprovada pela igreja, já que conceber a obra de Deus como algo muito grande é justamente honrar a Deus. Em Espinosa, a tendência infinitista caminha até desvanecer todo o finitismo. Não há nenhuma substância que não seja infinita, porque só há uma substância: "fora de Deus não pode dar-se nem conceber-se nenhuma substância". Assim, tudo o que é absolutamente infinito é concebível a partir do que é absolutamente infinito. Tudo o que se segue de um atributo de Deus deve existir necessariamente e ser infinito. É verdade que se pode dizer que há coisas produzidas por Deus e que nelas, diferentemente de Deus, a essência não envolve a existência, do modo que tais coisas são finita.. Mas não só nenhuma destas coisas é substância sucede, além disso, que a sua realidade está ligada à da única e infinita substância. Nessa época não havia uma nítida separação entre a conceptualização científica (em particular, física) e a filosófica (ou, amiúde, metafísica e teológica). Assim, as ideias sobre o infinito elaboradas por Descartes e por Espinosa são importantes tanto para a concepção de Deus como para a concepção do mundo e, desde logo, para as concepções do espaço e do tempo. O mesmo sucede com muitas ideias de Newton e Leibniz. Mas o seu infinitismo é em muitos aspectos diferente do de Newton, e, portanto, do de Espinosa. O infinitismo de Leibniz é de carácter pluralista e corresponde à

estrutura ao mesmo tempo pluralista e infinitista da sua metafísica monadológica. Tanto pelos seus trabalhos matemáticos como pelas suas concepções metafísicas, Leibniz outorga um lugar central à ideia do infinito. Em qualquer instância se encontra este autor com o infinito; não só no grande, mas também, e muito frequentemente, no _pequeno. O que parece ser parte limitada, já indivisível, do universo, pulula com realidade; em cada _universo parece haver infinitos universos. Além disso, a infinidade não é uma ideia incompreensível ou irracional—Não é, de qualquer modo, um mero sentimento de algo incomensurável. A infinidade 'é justamente "mensurável". Pode-se trabalhar com o infinito, pelo menos com os infinitamente pequenos; pode-se calcular com eles. Os filósofos chamados empiristas, embora se ocupassem também com o problema do infinito real, tenderam para analisar a questão do conhecimento do infinito e, em particular, a questão de como se chega a adquirir a ideia do infinito e de algo infinito. Locke ocupou-se da questão do infinito ao comparar as ideias de duração e de expansão. O que sobretudo importava a Locke era averiguar que espécie de ideia ou a de infinito e como se chega a ela. A este respeito pensa que finito e infinito são vistos como modificações da expansão e da duração. Não é difícil explicar como se obtém a ideia do finito, as porções de extensão que afectam os sentidos e os períodos ordinários de sucessão mede o tempo, levam consigo a ideia do finito. Quanto à ideia do infinito, obtém-se observando que podem ir-se juntando sem cessar porções de espaço a outras, e momentos do tempo a outros. Assim, Locke calcula que a ideia do infinito é de natureza adjectiva. Isto não significa sustentar que o espírito possui a ideia de espaço infinito que exista efectivamente, "as ideias não são provas das coisas". Apenas do espaço e no tempo cabem ideias de infinito. Mas o infinito divino é qualitativo (refere-se à perfeição) e não quantitativo, como os do espaço e do tempo.

Kant tratou, na Crítica DA RAZÃO PURA, da noção do infinito _criticamente. Tal sucede na primeira das antinomias ou "primeiro conflito das ideias transcendentais". Com efeito, a tese enuncia: "o mundo tem um começo no tempo e está também limitado no espaço. (ou o mundo é finito), ao passo que a antítese anuncia: "o mundo não tem começo e é ilimitado no espaço; é infinito em relação ao tempo e ao espaço" ou (o mundo é infinito). Do ponto de vista da razão pura, pode provar-se tanto a tese como a antítese, o que mostra que na ideia do infinito a razão se move no vácuo, sem os apoios que lhe proporcionam confinar-se dentro da experiência possível. A tese e a antítese são igualmente susceptíveis de prova justamente porque o objecto delas é não algo situado dentro do marco da experiência possível, mas uma "coisa em si". Os que defendem a tese são os _dogmáticos; os que defendem a antítese são os empiristas. Mas uns e outros dizem mais do que sabem. Tanto em Fichte como em Schelling e Hegel, a ideia de infinito é central. Mas é-o particularmente mem Hegel. Este filósofo refere- se com frequência ao infinito e à infinidade. Há, para já, várias formas de infinito; o infinito matemático, o infinitamente grande, a infinidade subjectiva, a infinidade objectiva, a infinidade positiva. Entre estes infinitos só o último é "o verdadeiro infinito." Com efeito, nem o infinito matemático nem o infinitamente grande são propriamente "negação da negação". A infinidade subjectiva e a infinidade objectiva são por si mesmas insuficientes; só se completam quando se unem por intermédio da razão. Em gera, trata-se de uma infinidade negativa ou infinidade má e uma infinidade positiva—também chamada infinidade afirmativa e verdadeira infinidade. A infinidade negativa ou má não é senão a negação do finito. A infinidade positiva, ou verdadeira infinidade, é, em contrapartida, a ideia absoluta; em rigor, o infinito enquanto positivo ou afirmativo é uma "nova definição do absoluto". Assim, o infinito positivo é propriamente o "ser verdadeiro"; a infinidade é a determinação afirmativa (não negativa" do finito; se se quiser, o infinito positivo é "o que é verdadeiro em si". Ora bem, o espírito ou infinito em sentido

positivo e não em sentido negativo ou mau. O infinito negativo é o que é susceptível de crescer indefinidamente, ao passo que o infinito positivo, afirmativo ou verdadeiro está em completo, contem-se a si mesmo e está em si mesmo. É verdade que o espírito se manifesta também como finito, já que de algum modo o espírito é “o infinito em finidade”. Mas o manifestar-se como finito não o impede de ser ele mesmo, enquanto é em si mesmo positivamente infinito. A positividade completa do infinito dá-se quando a razão absorve os momentos do abstracto e do concreto, do universal e do particular; por isso o verdadeiro infinito surge apenas como Hegel proclama na Lógica, quando é absorvido completamente no positivo e absoluto não só o infinito abstracto do entendimento mas também o infinito concreto da razão.

No campo do pensamento matemático, tem-se discutido amplamente, desde o século dezanove até hoje, o problema do infinito. Tanto para o afirmar como para o negar têm-se esgrimido argumentos de considerável peso. Tem-se também debatido muito durante as últimas décadas a questão do infinito real, quer dizer, o problema de se saber se o universo é finito ou infinito. O mais habitual tem sido defender a concepção de que o universo é finito, embora não limitado, num sentido parecido àquele em que podemos falar da finalidade da finidade e não limitação da superfície de uma esfera. Juntamente com este problema tem-se discutido acerca da correspondência à realidade apenas dos termos das equações matemáticas que definem grandezas finitas ou se se pode aceitar tal correspondência também para equações matemáticas que definem grandezas infinitas. As opiniões sobre este último ponto têm estado mais divididas. Em rigor, há duas concepções fundamentais a este respeito: a primeira, que nega a correspondência com a realidade de tais equações (pelo menos no que toca a algumas grandezas, tal como a energia). A segunda, que afirma a possibilidade de empregar tanto equações que definem grandezas finitas, como equações que definem grandezas infinitas (pelo menos no que toca a algumas grandezas, tais como o espaço). A primeira concepção baseia-se no realismo (físico), a segunda no operacionalismo (metodológico). Todas estas teorias empregam um instrumental conceptual consideravelmente mais refinado que o usado pelos filósofos clássicos que puseram a si mesmos os problemas do infinito e do conjunto. Todas elas, contudo, mostram que as questões suscitadas por tais filósofos, já desde os paradoxos de Zenão de Eleia, apontavam directamente para o mesmo que se propõem dilucidar a ciência e a filosofia contemporâneas.

INSTINTO—O termo _instinto significa _aguilhão, _acidente, _estímulo. Daqui deriva o sentido de instinto como estímulo natural, como conjunto de acções e reacções primárias _primitivas e não conscientes.

O instinto foi definido pelo pragmatismo como “a faculdade de actuar de tal modo que se produzam certos fins sem previsão dos fins e sem prévia preparação”. Alguns psicólogos têm mantido que os instintos são sempre cegos e invariáveis, mas os pragmatistas negam-no. A cegueira e invariabilidade dos instintos são propriedades que podem aplicar-se a instintos já constituídos e que têm funcionado, ou continuam a funcionar, durante um tempo relativamente longo, mas não à maneira como foram formados os instintos.

Tem-se discutido com frequência a relação em que se encontram os instintos com os hábitos. Tem sido frequente admitir-se que os primeiros estão mais arreigados ou são mais fundamentais que os segundos, mas é difícil estabelecer-se sempre uma diferença cortante entre eles. Tem-se discutido também se os instintos se contrapõem sempre aos actos inteligentes ou se os instintos, ou pelo menos alguns deles, são actos inteligentes depois mecanizados. Também se tem examinado a relação que existe entre instinto e reflexo. Tem sido comum considerar este como

puramente automático, ou como mais automático que o instinto. A relação entre instinto e impulso é sempre pouco clara, mas sugeriu-se que, diferentemente da maior parte dos instintos, os impulsos são acções ou reacções profundas e geralmente violentas.

Bergson defendeu a concepção do instinto como um modo especial de acção e de _conhecimento, e a contraposição entre instinto e inteligência. A definição da consciência como adequação entre o acto e a representação permite apreender também, segundo Bergson, a natureza do instinto: enquanto a inteligência se orienta na consciência, que é perplexidade e possibilidade de escolha, o instinto orienta-se na inconsciência, e por isso é plena segurança e firmeza. A forma especial de acção e conhecimento que o instinto representa é definida pelo facto de ser vivido diferentemente do mero ser pensado da inteligência. Daí que o instinto conheça imediatamente coisas, isto é, matérias do conhecimento, existências, ao passo que a inteligência se inclina sobre relações, quer dizer, formas do conhecimento, essências. O instinto é categórico e limitado; a inteligência é hipotética, mas ilimitada, e por isso pode, diferentemente do instinto, superar-se a si mesmo e chegar até uma intuição que irá ser a definitiva ruptura dos limites em que estão encerrados cada um por seu lado, o instinto e a inteligência. Por isso a diferença entre estes é coroada com a precisa fórmula bergsoniana de que "há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, nunca encontrará. Só o instinto as encontraria, mas jamais as procurará".

INTELIGÍVEL—Em diferentes formas e com diferentes vocábulos se tem distinguido, desde Platão, entre o sensível e o inteligível. Na medida em que Parménides influiu em Platão, o sensível distingue-se do inteligível como a multiplicidade se distingue da unidade. Mas nos seus esforços por se desfazer das consequências, Platão admitiu também uma multiplicidade de inteligível ou ideal. O inteligível é, para Platão, as coisas na medida em que são verdadeiras, os seres que são, o sensível são as coisas na medida em que são matéria de opinião. A distinção entre o sensível e o inteligível encontra-se também em Aristóteles: as coisas sensíveis são objecto dos sentidos; as coisas inteligíveis são objecto do pensamento, da inteligência, da razão. O modo de distinguir e de relacionar o sensível e o inteligível, todavia, diferem em Platão e em Aristóteles: no primeiro há, por um lado, uma separação entre o sensível e o inteligível, e por outro lado uma relação de fundamentação: o inteligível é fundamento, pelo menos na medida em que é modelo, do sensível. No segundo não há separação entre o sensível e o inteligível; este encontra-se de algum modo no primeiro. Os escolásticos e em particular S. Tomás, falaram do inteligível como o cognoscível mediante o intelecto. O inteligível pode sê-lo por si mesmo (ou por sua essência), ou também sê-lo por acidente. O inteligível por si mesmo é apreendido imediatamente pelo intelecto juntamente com as suas manifestações. A noção de inteligível—tal como a noção contraposta, ou correlacionada, do sensível—oferece simultaneamente aspectos metafísicos e gnoseológicos. Metafisicamente, o inteligível é concebido como uma realidade—se não _a realidade—na medida em que é "verdadeira realidade", e esta por sua vez enquanto imutável. Gnoseologicamente, o inteligível é concebido como o aspecto pensável e racional da realidade. Os dois aspectos encontram-se com frequência entrelaçados. Em muitos casos, a concepção gnoseológica do inteligível encontra-se subordinada à sua concepção metafísica.

Num sentido muito mais geral, usa-se o termo _inteligível—e termos tais como inteligibilidade—para se referir o "racionalmente compreensível", o pensável. Neste sentido se fala da inteligibilidade ou não inteligibilidade das coisas, do real, do mundo em geral.

INTENÇÃO, INTENCIONAL, INTENCIONALIDADE—Examinaremos dois sentidos destas noções: 1) o sentido lógico, gnoseológico (e em parte psicológico), que muitas vezes estão entrelaçados. 2) o sentido ético.

1) O vocábulo intenção exprime a acção e efeito de tender para algo. Quando é tomado no sentido lógico, gnoseológico e, em parte, psicológico, designa o facto de nenhum conhecimento actual ser possível se não houver uma _intenção. A intenção é então o acto de entendimento dirigido ao conhecimento do objecto. Mas como neste acto podem distinguir-se vários elementos por parte do sujeito como por parte do objecto, o significado de intenção torna-se um tanto ambíguo. Cada vez se impôs mais na escolástica o sentido de _intenção como modo particular de atenção (como modo de ser do acto cognoscente) sobre a realidade conhecida. Daí a divisão dos conceitos em conceitos de primeiras intenções e conceitos de segundas intenções. Trata-se primariamente de actos. Mas como estes se referem a conceitos, a divisão em questão acaba por ser de natureza lógica. Alguns autores Árabes haviam já afirmado a tese do ser intencional como realidade presente na mente.

   O entrelaçamento entre o sentido gnoseológico e o sentido lógico do vocábulo _intenção deve-se quase sempre ao facto de se entender a intenção simultaneamente como um acto e como um conceito do intelecto. Por vezes observamos o predomínio do sentido gnoseológico, por exemplo, quando S. Tomás usa o termo _intencionalidade ao referir-se às formas intencionais ou espécies intencionais. Estas formas resultam também do estudo da relação entre o sujeito cognoscente e o objecto conhecido. Como o sujeito se converte em objecto sem deixar de ser sujeito, é necessário para explicar a sua presença nele introduzir a noção de espécie intencional, que determina a chamada existência intencional. Franz Brentano retomou a significação escolástica de intenção, que fora crescentemente durante a época moderna, embora não tão totalmente como às vezes se supõe. Husserl retomou de Brentano a ideia de intencionalidade, que constituiu uma das bases da fenomenologia. Nas INVESTIGAÇÕES L GICAS, Husserl ateve-se principalmente à noção brentaniana de intencionalidade: “nós consideramos que a referência intencional, entendida de um modo puramente descritivo, como peculiaridade íntima de certas vivências é a nota essencial dos fenómenos psíquicos ou actos de modo que vemos na definição de Brentano, segundo a qual os fenómenos psíquicos são aqueles fenómenos que contêm intencionalmente um objecto, uma definição essencial, cuja realidade (no antigo sentido) está assegurada naturalmente pelos exemplos”. Mas admitiu que há que evitar de falar de “fenómenos psíquicos”; e introduzir melhor a expressão “vivências intencionais”. Em IDEIAS, Husserl precisou os sentidos de intenção. “reconhecemos sob a intencionalidade a propriedade das vivências de ser consciente de algo. Esta propriedade maravilhosa apareceu- nos antes de tudo no _cogito explícito: compreender é compreender algo, talvez uma coisa; julgar é julgar uma situação; valorizar é valorizar um conteúdo valioso; desejar é desejar um conteúdo apetecível, etc. O obrar refere-se à acção, o fazer concerne ao feito, o amar ao amado, a alegria àquilo de que um indivíduo se alegra, etc. Em todo o _cogito actual, um olhar irradia do puro Eu para o objecto da correspondente correlação da consciência...” Há em Husserl não só diversos conceitos de intenção , como a ideia de que há várias formas de intenção. Assim, não é o mesmo a intencionalidade da “mera representação” e a do juízo, da suposição (ou suposto), da dúvida, do desejo, etc. Há intenções teóricas e intenções volitivas, etc.

2) Também nesta esfera foi usado o vocábulo _intenção principalmente pelos escolásticos à base do sentido primário de tender para outra coisa. A coisa para a qual aqui se tende não é, porém, o objecto de conhecimento, mas um fim moral.

   O problema da intenção moral é um dos problemas fundamentais da época. O rumo que esta toma depende em grande parte da maior ou menor importância que se der à intenção. Alguns autores destacam, com efeito, como elementos determinantes do valor moral, as intenções; outros, os actos (e ainda o mero resultado deles). Em geral, pode dizer-se que a ética formalista, por exemplo a de Kant, tende para o predomínio da intenção (que foi sublinhada já por alguns filósofos medievais) diferentemente da maior parte das morais antigas, que tendiam para o predomínio da obra. Segundo as éticas formalistas, em rigor apenas são morais os actos que têm uma intenção moral, quer dizer, os que se executam em virtude de princípios morais e quaisquer que sejam os seus resultados. Segundo as éticas não formalistas (ou materiais), o resultado da acção moral é decisivo (e ainda exclusivo) para o juízo ético. O papel decisivo da noção de intenção para determinar o tipo de ética adoptado foi muito claramente posto em relevo por Nietzsche ao estabelecer uma divisão da história da moral em três grandes períodos: O primeiro é o período pré-moral, no qual o valor ou desvalor de uma acção se inferem unicamente das suas consequências (incluindo os defeitos retroactivos das mesmas). O segundo é o período moral, período aristotélico, no qual predomina a questão da origem da acção moral. Quando o primado da origem, todavia, é levado às suas últimas consequências, não se sublinha a origem do acto, mas a intenção de actuar de certo modo: e isto é tudo o que se requer para qualificar o acto de moral. Por isso o segundo período é aquele em que se predomina a moral das intenções. O terceiro período é, segundo Nietzsche, o período do futuro, o chamado ultramoral e defendido pelos _imoralista... Nele se considerará que o valor de uma acção radica justamente no facto de o significado não ser intencional. A intenção será considerada unicamente como um sinal exterior que necessita de uma explicação: só assim, crê Nietzsche, se superará a moralidade e se descobrirá uma moral situada “mais além do bem e do mal”.

INTUIÇÃO—O vocábulo _intuição designa em geral a visão directa e imediata de uma realidade ou a compreensão directa e imediata de uma verdade. Condição para que haja intuição em ambos os casos é que não haja elementos intermediários que se interponham em tal “visão directa”. Tem sido comum por isso contrapor o pensar intuitivo ao pensar discursivo, mas vários autores preferem a intuição à dedução (Descartes) ou ao conceito (Kant).

Platão e Aristóteles admitiram tanto o pensar intuitivo como o discursivo, mas enquanto Platão se inclinou para destacar o valor superior do primeiro e para considerar o segundo como um auxílio para o atingir, Aristóteles procurou sempre estabelecer um equilíbrio entre ambos. A intuição pode ser dividida em sensível e inteligível, mas a intuição a que os citados filósofos se referiram quase sempre foi a inteligível. Muitos autores escolásticos examinaram o problema da intuição em estreita relação com o da abstracção. Muito vulgar entre eles foi distinguir entre a ideia intuitiva—ou seja, a que é recebida imediatamente pela presença real da coisa conhecida—e a ideia abstractiva—em que tal reacção não é imediata. A intuição é por isso a _visão, de tal modo que no acto intuitivo o sujeito vê a coisa ou se sente sentir, e assim sucessivamente, ao contrário do que sucede no acto abstractivo, onde se conhece uma coisa pela semelhança, como a causa pelo efeito.

Para Descartes, a intuição é um acto único ou simples, diferentemente do discurso, que consiste numa série ou sucessão de actos; por isso, como Descartes especialmente evidencia nas REGRAS PARA A DIRECÇÃO DO ESP RITO, apenas há evidência propriamente dita na intuição, que apreende as naturezas simples, assim como as soluções imediatas entre estas naturezas. A intuição cartesiana tem três propriedades essenciais: a) ser acto de pensamento puro (por oposição à percepção sensível); b)n ser infalível, na medida em que é ainda mais simples que a dedução, a qual não é mais que a progressão espontânea da luz natural; c) aplica-se a tudo o que possa cair sob um acto simples do pensamento, quer dizer, os juízos e as relações entre juízos. Por sua vez, a captação imediata e não discursiva ou mediata das naturezas converte-se para Leibniz na apreensão directa das primeiras verdades. A intuição é, assim, um modo de acesso às verdades de razão ou, para uma mente infinita, às próprias verdades de facto, na medida em que têm o seu fundamento naquelas e podem ser abarcadas por intermédio de um só olhar intelectual. Kant empregou o termo _intuição em vários sentidos: intuição intelectual, intuição empírica, intuição pura. A intuição intelectual, aquele tipo de intuição por intermédio do qual alguns autores pretendem que se pode conhecer directamente certas realidades que se encontram fora do limite da experiência possível. Kant rejeita este tipo de intuição. O tipo de intuição aceitável é aquele que tem lugar “na medida em que o objecto nos é dado, o que unicamente é possível, pelo menos para nós, os homens, quando o espírito foi afectado por ele”. Segundo Kant, os objectos são-nos dados por meio da sensibilidade, e só esta produz intuição. A intuição é empírica quando se relaciona com o objecto por meio das sensações, chamando-se fenómeno ao objecto indeterminado desta intuição. A é pura quando não há nela nada do que pertence à sensação. A intuição tem lugar a priori, como forma pura da sensibilidade “e sem um objecto real do sentido ou sensação”. A intuição, todavia, não basta para o juízo. este requer conceitos, os quais são produzidos pelo entendimento. É fundamental na teoria kantiana do conhecimento a tese de que “os pensamentos sem conteúdo são vazios; as intuições sem conceitos são cegas”.

O idealismo alemão pós-kantiano tendeu para aceitar a noção de intuição intelectual.. Isto sucedeu por várias razões: eliminação da coisa em si, importância outorgada à actividade não só constituinte mas também construtora do Eu.

Também se podem compreender as ideias de intuição que se sustentaram ao longo da história da filosofia se nos ativermos a uma classificação geral das espécies de intuição. A intuição pode ser dividida em sensível ou inteligível, espiritual ou ideal. A primeira é a visão directa no plano da sensibilidade de algo imediatamente dado e, em rigor, de algo real. A segunda, que é a propriamente filosófica, dirige-se ao ideal, capta essências, relações, objectos ideais, mas capta-os, por assim dizer, através da intuição sensível, sem que isto queira dizer que o apreendido neste segundo tipo de intuição seja uma mera abstracção do sensível. Como Husserl assiná-la, toda a intuição individual ou empírica pode transformar-se em essencial, em intuição das essências ou ideação, a qual capta o “quê” das coisas de modo que enquanto “o dado da intuição individual ou empírica é um objecto individual, o dado da intuição essencial é uma essência pura”. Junto a estas duas intuições fala-se de uma intuição _ideal, dirigida às essências, de uma intuição _emocional, dirigida aos valores, de uma intuição _volitiva, encaminhada à apreensão das existências.

Para Bergson, a intuição é aquele modo de conhecimento que, em oposição ao pensamento, capta a realidade verdadeira, a interioridade, a duração, a continuidade, o que se move e se faz; enquanto o pensamento aflora o externo, converte o contínuo em fragmentos separados, analisa

e decompõe, a intuição dirige-se ao futuro, instala-se no coração do real. A intuição é por isso intimamente inefável; a expressão da intuição cristaliza e, de certo modo, falsifica a intuição. A intuição bergsoniana é uma intuição de realidades, ou, inclusivamente, da realidade. Esta abre-se à intuição quando se desarticulam e rompem categorias "espacializadoras" e "pragmáticas" do pensamento. Para Husserl, a intuição pode ser individual, mas esta intuição pode transformar-se—não empiricamente, mas como "possibilidade essencial" -- numa visão essencial. O objecto desta é uma pura essência desde as categorias mais elevadas até ao mais concreto. A visão essencial _intuitiva pode ser adequada ou inadequada conforme for mais ou menos completa (o que não corresponde necessariamente à sua maior ou menor clareza e distinção). A intuição essencial capta uma pura essência, a qual é dada à dita intuição. A intuição categorial é para Husserl a intuição de certos conteúdos não sensíveis tais como estrutura e números. As diferentes espécies de "visões de essenciais" são equivalentes a diferentes tipos de _intuição categorial.

Pode ver-se que se propôs um tipo diferente de intuição para cada ordem de _objectos—entendo objecto num sentido muito geral, que inclui coisas tais como essências, números, relações, e...

Há algum fundamento comum em tão variadas formas de intuição? Para já parece que não pode haver fundamento comum pelo menos de dois tipos de intuição: a chamada _intuição _sensível e a _intuição _não _sensível. Com efeito, a primeira refere-se a dados, objectos, processos, etc, percebidos pelos sentidos, enquanto a segunda, tanto se refere a universais como se refere a entidades metafísicas, encontra-se para lá de toda a apreensão sensível.

Não obstante, quando não consideramos nem o tipo de objecto nem o órgão ou faculdade de apreensão do mesmo e nos limitamos a estudar a forma de relação entre o objecto e a intuição, podemos advertir vários caracteres comuns em todas as espécies de intuição citadas. Entre tais caracteres mencionamos os seguintes: O ser directa (na intuição não há rodeios de nenhuma espécie); o ser imediata (na intuição não há nenhum elemento mediador, nenhum raciocínio, nenhuma inferência, etc); o ser completa (nem toda a intuição apreende por completo o objecto que se propõe intuir, mas toda a intuição apreende totalmente o apreendido); o ser adequada (na medida em que deixa de haver adequação deixa de haver intuição). A generalidade destes caracteres mostra-se em que correspondem por igual não apenas à intuição de realidades, sensíveis ou não, mas também à intuição de conceitos e de proposições.

IRRACIONAL, IRRACIONALISMO—Costuma definir-se _irracional como "algo que não é racional", quer dizer, "algo que é alheio à razão".

Mas convém distinguir este termo de outros aparentados com ele. Propomos as seguintes distinções: Pode chamar-se _arracional ao que é simplesmente alheio à razão; _anti-racional ao que é contrário à razão; _supra-irracional ao que é superior à razão ou está para além da razão, num plano considerado superior;

_infra- irracional ao que é inferior à razão no sentido de se encontrar num plano no qual não entrou ainda a razão: no plano do pré- irracional. Ora este Termo _irracional pode ser tomado em dois sentidos: 1) como nome comum de todas as espécies antes mencionadas de "não racionalidade". 2) Como designando algo _arracional e, sobretudo, algo _anti-racional.

É possível assinalar aspectos irracionais em todos os períodos da história da filosofia, mas teve-se consciência clara deles apenas no final da época moderna e na época contemporânea.

Tem-se dito que certo grupo de filosofias contemporâneas são irracionais porquanto sustentam que a realidade é, em último termo, ou irracional ou não racional. Contudo, nem sempre é justo qualificar estas filosofias como irracionalista.. Em alguns casos, o que se chama _irracional é antes algo "sobre-racional"; noutros casos, o que alguns filósofos fazem é simplesmente pôr em relevo que a realidade não é acessível racionalmente, ou não é tão acessível racionalmente como haviam pensado outros filósofos.

Há nesta filosofia dois aspectos irracionalistas diferentes entre si, embora provavelmente relacionados em alguns dos seus representantes: por um lado, temos o irracionalismo ontológico, segundo o qual a própria realidade (o próprio ser) é irracional, e isto de tal modo que a sua irracionalidade se manifesta no facto de ser contraditória consigo mesma. Por outro lado, temos o irracionalismo não ético, segundo o qual há incumensurabilidade entre o conhecimento (ou os meios de conhecimento) e a realidade, ou pelo menos uma parte da realidade.

Dentro do movimento fenomenológico tentou-se elaborar uma "fenomenologia do irracional". Isto levou ao estudo da distinção entre o irracional e elementos usualmente confundidos com ele. Segundos alguns, confundiu-se entre o irracional e o alógico, quer dizer, o que não está submetido a lógicas, esquecendo-se com isso as diferenças fundamentais entre vários tipos de irracionalidade. No "problema do irracional" deve distinguir-se antes de tudo os aspectos gnoseológico e ontológico. O irracional como o oposto ao racional pode entender-se: 1) como o que tem uma razão ou fundamento. 2) Como o que não é imanente à razão, o transinteligível..... O primeiro tipo de irracionalidade é de carácter ontológico; o segundo, de carácter gnoseológico.

Examinado gnoseologicamente, o irracional é o que não se encontra dentro mas fora do conhecimento e, por conseguinte, não pode dizer-se simplesmente que o racional é o lógico e o irracional o alógico. Em primeiro lugar, nem tudo o que não pertence à esfera lógica é cognoscível.. De acordo com isto, convém distinguir três tipos de irracionalidade, cada um dos quais é o suficiente por si só para caracterizar "o irracional": a) o irracional alógico, tal como se apresenta, por exemplo na mística, a qual vive, experimenta o seu objecto e conhece-o mesmo quando não de um modo lógico. b) o irracional transinteligível, isto é, o irracional no sentido do não cognoscível, do que transcende o conhecimento. Este tipo de irracionalidade ontológica é mais profundo que a irracionalidade lógica. c) O irracional como combinação do alógico e do transinteligível, do eminentemente irracional. Pode, portanto, como sucede na mística, haver irracionalismo do ponto de vista lógico e racionalismo do ponto de vista ontológico. Todavia, apesar da necessidade da distinção entre o irracional gnoseológico e o irracional ontológico, há um fundamento comum de todos os tipos de irracionalidade em virtude da implicação mútua dos elementos gnoseológicos e ontológicos no problema do conhecimento. Este fundamento comum encontra-se na noção do absolutamente transinteligível. O irracional existe ou, melhor dizendo, é comprovado pela não concordância absoluta das categorias do conhecimento com as categorias do ser. A concordância suporia a cognoscibilidade e racionalidade absolutas de a toda a realidade, cognoscibilidade que na maior parte das vezes, se apresenta apenas na esfera do objecto ideal. A não concordância equivale ao reconhecimento da existência do irracional ontológico, isto é, do transobjectivo transinteligível ou, se quiser, da pura e simples transcendência.

IRREAL, IRREALIDADE—O predicado "é irreal" significa "carece de realidade" ou, simplesmente, "não é real". Mas dizer que algo é irreal é o mesmo que dizer que há algo que é

irreal; mas se há algo, não pode ser irreal, mas real. Esta dificuldade, contudo, não é grave: por um lado, pode alegar-se que há um modo de usar o predicado “é irreal”, que consiste em aplicá-lo ao sujeito “não ser” (ou o não ser, ou o nada, ou simplesmente um não ser). Então dir-se-á que o não ser é irreal, ou que todo o não ser é irreal. Por outro lado, pode dizer-se que o ser irreal indica apenas o não ser real. Mas além disso a irrealidade é definível em função do que se considere em cada caso o que é a realidade. Assim, se supõe que a realidade é material, e que só o material é real, então o que não for material será irreal.... Mas ainda ficarão várias possibilidades para o irreal: o ser imaginado, o ser conceptual ou nocional, o ser ideal, e... O mesmo sucederá com qualquer definição que se proponha do real e da realidade. Se, por exemplo, a realidade inclui tudo o que é, poderá dizer-se que o que vale e irreal. É certo se no que há se inclui tudo—o que é, o que sucede, o que existe, o que é possível, o que é impossível, o que é contraditório, o que é actual, o que pensado ou pensável, imaginado ou imaginável, o que vale ou o que não vale, o que tem ou não tem sentido, etc --, então não haverá “lugar ontológico para o irreal. Mas se no que há se inclui tudo, deverá incluir-se nele também o irreal. Consideremos agora mais directamente várias possíveis definições de irreal e de irrealidade:

Por um lado, pode definir-se o irreal como o que não é efectivamente real— portanto, poderá ser declarado irreal todo o pensado como pensado, o imaginado como imaginado, etc. Deve ter- se presente que neste caso o irreal não é necessariamente menos que o real no sentido de ser, por exemplo, uma “realidade diminuída”. O irreal não é justamente comparável ao real. Nem sequer pode dizer-se que o irreal é simplesmente uma negação do real. Por esta última razão pode propor-se para se referir ao irreal o termo _a-real, que é mais neutral que irreal.

Por outro lado, pode tomar-se como ponto de partida a tese de Husserl segundo a qual a consciência é irreal (IDEIAS) e admitir que todos os fenómenos estudados pela fenomenologia transcendental são caracterizáveis como irreais. Com efeito, tais fenómenos não são outros fenómenos, mas algo _outro dos fenómenos. Esta ideia do irreal e da irrealidade aponta para uma condição que pode estabelecer-se como determinante de todo o irreal, aceite-se ou não a fenomenologia transcendental de Husserl. Pode-se enunciar esta condição assim: é irreal tudo o que não se encontra fora do espírito, entendendo por espírito não sujeito psicológico, nem os seus conteúdos, nem os conceitos— tudo o que é de algum modo real --, mas o “puro reflectir” o próprio sujeito dos conteúdos do sujeito, os conceitos, etc. Alguns autores contemporâneos têm-se preocupado especialmente em estabelecer as características e diferentes tipos dos chamados “objectos irreais”, diferentemente dos objecto~s reais e dos objectos ideais e têm descrito como irrealidades os pensamentos “”pensamentos sobre” e não “pensamentos de “ as entidades imaginadas, o conteúdo das alucinações, os ideais, etc. Jean Paul Sartre, por seu lado, tratou como irreais certas imagens.

J

JUÍZO—Dos numerosos significados que se têm dado ao termo _juízo examinaremos os seguintes: 1) juízo é a afirmação ou a negação de algo (de um predicado) em relação a algo (um sujeito; Esta é propriamente a definição da proposição, mas pode alargar- se também ao juízo como termo mental correlativo da proposição. 2) Juízo é um acto mental por intermédio do qual se une, ou sintetiza, afirmando ou separando, negando; é uma definição frequente em textos escolásticos e neoescolástico.. 3) Juízo é uma operação do nosso espírito na qual se contem uma proposição que é ou não conforme à verdade e segundo a qual se diz que o juízo é ou não

correcto. 4) Juízo é um produto mental enunciativo... 5) Juízo é um acto mental por intermédio do qual pensamos um enunciado; pode encontrar-se esta definição em vários lógicos actuais.

É frequente considerar que o juízo se compõe de conceitos e que estes estão dispostos de tal forma que constituem uma mera sucessão. por isso, conceitos como “os homens bons” não são juízos. Em compensação, a série de conceitos “os homens bons são recompensados” é um juízo. Daí que deva haver no juízo afirmação ou negação e que o juízo tenha de ser verdadeiro ou falso. Um imprecação, um rogo, uma exclamação, um interrogação, não são juízos. Por isso os escolásticos dizem que os juízos constituem segundas operações do espírito, sobrepostas às primeiras operações, que são apreensões de conceitos. O que os juízos são enunciados (proposições ou orações enunciativas).

Os juízos compõem-se de três elementos: um é o sujeito, que, como é um conceito, pode qualificar-se de conceito-sujeito. O conceito-sujeito, se simboliza mediante a letra _s, distingue-se do termo que desempenha a função de sujeito na oração, assim como do objecto a que se refere. Outro elemento é o predicado, que, como é um conceito, pode qualificar-se de conceito-predicado. O conceito-predicado, que se simboliza mediante a letra _p, distingue-se do termo que desempenha a função de predicado na oração, assim como do objecto a que se refere. Outro elemento, finalmente, é a cópula, que enlaça o conceito-sujeito com o conceito-predicado. A cópula afirma “é” ou nega “não é” o predicado do sujeito. Assim, no juízo “todos os homens são mortais~tais”, “todos os homens” é a expressão que designa o conceito-sujeito, “mortais” é a expressão que designa o conceito- predicado e “são” é a cópula que os enlaça.

Há várias classificações possíveis dos juízos. Referir-nos-emos aqui às mais usadas. Do ponto de vista da inclusão ou não inclusão do predicado no sujeito, os juízos dividem-se em _analíticos e _sintéticos. Do ponto de vista da sua independência ou dependência da experiência, os juízos dividem-se em _a _priori e _a _posterior.. Junto a estas classificações há uma que ocupa um lugar central na doutrina tradicional do juízo, pelo que nos referiremos a ela mais pormenorizadamente: é a que distingue no juízo a qualidade, a quantidade, a relação e a modalidade.

Segundo a qualidade, os juízos dividem-se em afirmativos e negativos. Exemplo de juízo afirmativo é “João é bom”. Exemplo de juízo negativo é “João não é bom”. De acordo com alguns autores, pode-se falar também do ponto de vista da qualidade de juízos indefinidos. Assim, o admite Kant, quando distingue entre juízos indefinidos e juízos afirmativos. Um exemplo de juízo indefinido é “a alma é não mortal”. Muitos autores rejeitam os juízos indefinidos, pois consideram que do ponto de vista da forma tais juízos são afirmativos. Segundo a quantidade, os juízos dividem-se em universais e p+articulares. Um exemplo de juízo universal é “todos os homens são mortais”.Um exemplo de juízo particular é “alguns homens são mortais”. Alguns autores indicam que há também juízos singulares; um exemplo destes é “João é mortal”. Segundo a relação, os juízos dividem-se em categóricos, hipotéticos e disjuntivos... Exemplo de juízo categórico é “os Suecos são fleumáticos”. Exemplo de juízo hipotético é “se larga uma pedra, cai no chão”. Exemplo de juízo disjuntivo é “Homero escreveu a Odisseia ou não escreveu a Odisseia”. Segundo a modalidade, os juízos dividem-se em assertóricos, problemáticos e apodícticos..... Exemplo de juízo assertórico é “António é um estudante exemplar”. Exemplo de juízo problemático é “os turcos são provavelmente bebedores de café”. Exemplo de juízo apodíctico é “os juízos são necessariamente séries de conceitos formados de três elementos”.

As combinações da qualidade com a quantidade nos juízos dão lugar a quatro tipos de juízo: universais afirmativos (a), universais negativos (e), particulares afirmativos (i) e particulares negativos (o). As relações entre estes tipos de juízos são de quatro categorias: contrária, subcontrária, subalterna e contraditória.

Até agora limitàmo-nos a considerar o juízo do ponto de vista lógico, mas e necessário destacar as suas implicações metafísica.... Segundo a concepção tradicional, no juízo afirmamos, pomos ou propomos, a existência, de tal modo que o juízo é propriamente juízo de existência. Portanto, o juízo distingue-se da abstracção, pois enquanto esta apreende a essência ou natureza das coisas, o juízo apreende as próprias coisas, isto é, o seu existir.

A expressão “faculdade do juízo”—às vezes traduzida simplesmente por _juízo—é empregada sobretudo em relação com a filosofia de Kant.. Segundo este autor, a faculdade do juízo designa a faculdade de pensar o particular como submerso no geral. Se o geral está dado, a faculdade do juízo que submerge nele o particular chama-se _juízo determinante ou _determinativo; se está dado o especial e é preciso submergir no geral, a faculdade que procura o geral no qual submergir o especial chama-se _juízo reflexivo.

O juízo reflexivo é o tema central da Crítica DO JUÍZO, que propõe adequar ou subordinar ou submergir algo num fim. A questão fundamental de tal crítica—

“é possível julgar que a natureza está adequada a um fim?”—representa a mais alta síntese da filosofia crítica, a aplicação da categoria da razão prática à razão teórica.

L

LEI—Em sentido primário, entende-se por _lei uma norma ou, mais usualmente, um conjunto de normas obrigatórias. A obrigação pode ser jurídica ou moral, ou as duas ao mesmo tempo. O fundamento da lei pode residir na vontade de Deus, na vontade de um legislador, no consenso de uma sociedade ou nas exigências da razão. Consoante se acentue a vontade ou a razão na origem e fundamentação da lei, fala-sede interpretação voluntarista ou de interpretação intelectualista...

Vamos dar algumas indicações sobre a lei em moral e em ciência. Kant mostrou que o peculiar de qualquer lei é a universalidade da sua forma. Não há, com efeito, excepções para as leis. É usual distinguir entre dois tipos de lei: a lei natural (científica) que se verifica inexoravelmente, e a lei moral (ética) que tem de se verificar mas pode não se verificar. Daí que as leis naturais se mostrem numa linguagem indicativa e as leis morais numa linguagem prescritiva ou imperativa. A lei natural rege no reino das causas, é a expressão das relações constantes observadas nos fenómenos da natureza, as chamadas regularidades naturais. A lei moral é a que rege no reino dos fins ou da liberdade e é a expressão de um imperativo, isto é, de um princípio objectivo e válido de legislação universal, ao contrário da máxima que é o princípio subjectivo, e o preceito, que se aplica a um acto único. Segundo Kant, há uma diferença entre lei moral e imperativo: a lei moral aparece ao homem como um imperativo, tanto a um ser perfeito (neste caso a lei moral é a lei de Santidade) como a um ser imperfeito (neste caso a lei moral é a lei do dever que exige reverência). Ora, Kant distingue entre moralidade e legalidade. A determinação da vontade que tem lugar segundo a lei moral chama-se _legalidade; só a determinação da vontade que tem lugar por amor da lei pode chamar-se _moralidade (Crítica DA RAZÃO PR TICA). Relativamente ao dever, a legalidade é a acção conforme ao dever, enquanto a moralidade é a acção pelo dever. Em rigor, só pode falar-se propriamente de legalidade das acções; a

moralidade não se refere às acções mas às intenções. O conformar-se à moralidade não produz necessariamente a legalidade; com efeito, o sujeito pode conformar-se à legalidade com receios de castigos que possam seguir-se houver infracções à lei, ou na esperança de recompensas, se obedecer à lei. Em contrapartida, a conformidade com a moralidade é independente de qualquer receio, de qualquer esperança e, em geral, de qualquer fonte externa à própria lei moral. Aqui levantam-se pelo menos dois problemas. Por um lado, parece que pode haver legalidade sem moralidade e moralidade sem moralidade, o que leva a considerá- las como completamente independentes entre si. Embora Kant pareça sublinhar por vezes esta independência para pôr em relevo a pureza da lei moral, dá-se conta de que esta independência pode levar a conceber um sujeito cuja intenções morais sejam puras, mas que constantemente rompa as normas da legalidade. Para evitar esta dificuldade, Kant tende a considerar que a moralidade está unida à consciência dela, o que envolve também a consciência da legalidade.

Por outro lado, parece que enquanto há incentivos bem definidos para actuarem de acordo com a legalidade, não os há para ater- se à moralidade. Aqui também, Kant põe em relevo que o respeito à lei é idêntico à consciência do próprio dever. Conhecer a lei moral não exige que se obedeça à lei moral, mas induz a sentir respeito por essa lei. Consciência da lei moral e respeito por essa lei são, pois, idênticos.

O problema da lei na ciência foi muito debatido na epistemologia contemporânea. Esta parte da tese de que a lei, na ciência natural, se refere sempre ao carácter de necessidade de um grupo de factos, à comprovação empírica de uma regularidade, comprovação efectuada geralmente por indução mediante a #”passagem do fenómeno à lei”. A questão da validade absoluta da lei científica, a sua necessidade, é assim diversamente entendida consoante a doutrina defendida acerca da realidade física. Em geral, enquanto uns defendem que a lei só expressa relações entre fenómenos ou que tem um valor estatístico, outros afirmam que a necessidade da lei tem origem no facto de se referir a essências ou, se pretender, aos “objectos formais”. A necessidade da lei não implica, contudo, a necessidade de um fenómeno contingente; a lei indica que tal fenómeno deve produzir-se segundo uma determinada lei, mas não que o fenómeno em questão—tal determinado fenómeno singular—tenha forçosamente de produzir-se. Mesmo dentro da própria noção de lei natural (lei científica), distinguiu-se com frequência entre vários tipos de leis. Falou-se, por exemplo, de lei causal e lei estatística. A primeira é considerada como o tipo de lei que rege num sistema determinista; a segunda, em contrapartida, pode admitir, embora não seja necessário fazê-lo, o indeterminismo.. Note-se que, embora esta distinção possa ser útil para certos efeitos, pode também induzir em confusões, uma vez que a chamada “lei estatística” tem razão para deixar de ser causal.

* *

LIBERDADE—O conceito de liberdade foi entendido e usado de maneiras muito diversas e em contextos muito diferentes, desde os gregos até aos tempos actuais. Limitar-nos-emos a pôr em relevo alguns dos conceitos capitais de liberdade que se manifestaram no decurso dessa história. Os gregos usaram o termo nos seguintes sentidos:

1) Uma liberdade que pode chamar-se _natural e que, quando é admitida, costuma entender-se como a possibilidade de se subtrair, pelo menos parcialmente, a uma ordem cósmica predeterminada e invariável que aparece como inelutável. Pode entender-se esta ordem cósmica de duas maneiras: como modo de operar do Destino, ou como a ordem da Natureza enquanto nesta todos os acontecimentos estão estreitamente imbrincado.. No primeiro caso,

aquilo a que pode chamar-se _liberdade perante o destino não é necessariamente, pelo menos para muitos gregos, uma prova de grandeza ou dignidade humanas. Pelo contrário, só podem subtrair-se ao Destino aqueles a quem o Destino não seleccionou e, portanto, “os que realmente não interessam”. Nesse caso, ser livre significa, simplesmente, não contar ou contar pouco. Os homens que foram escolhidos pelo destino para o realizarem não são livres no sentido de poderem fazer “o que quiserem”. São, contudo, livres num sentido superior. Aqui, encontramos já a ideia de uma das concepções da liberdade como realização de uma necessidade superior. No segundo caso, isto é, quando a ordem cósmica é “ordem natural”, o problema da liberdade põe-se de outro modo: trata-se de saber então até que ponto e em que medida o indivíduo pode subtrair-se à estreita imbrincação interna dos acontecimentos naturais. Segundo uns, tudo o que pertence à alma é mais fino e mais estável, embora também seja natural, do que aquilo que pertence aos corpos. Por conseguinte, pode haver nas almas movimentos voluntários e livres por causa da maior determinação dos elementos que as compõem. Segundo outros, tudo o que pertence já ordem da liberdade pertence à ordem da razão. O homem só é livre enquanto ser racional e disposto a actuar como ser racional. Portanto é possível que tudo no cosmos esteja determinado, incluindo as vidas dos homens. Mas na medida em que estas vidas são racionais e têm consciência de que tudo está determinado, gozamdo liberdade. Nesta concepção, a liberdade é própria só do _sábio; todos os homens são, por definição, racionais, mas só o sábio o é eminentemente.

2) Uma liberdade que se pode chamar _social ou _política.

Primeiramente concebe-se esta liberdade como autonomia ou independência que, numa determinada comunidade humana, consiste na possibilidade de reger os próprios destinos sem interferência de outras comunidades. Nos indivíduos dentro da comunidade, essa autonomia consiste primeiramente não em fugir à lei, mas em agir de acordo com as próprias leis.

3) Uma liberdade que pode chamar-se _pessoal e que também se concebe como autonomia ou independência, mas como independência das pressões ou coacções procedentes da comunidade enquanto sociedade ou enquanto Estado. Embora se reconheça que qualquer indivíduo é membro de uma comunidade e lhe deve obrigações, normalmente permite-se que ele abandone por algum tempo o seu “neg-ócio” para se consagrar ao “ócio”, que não é forçosamente negação de qualquer actividade mas estudo que lhe permite cultivar melhor a sua própria personalidade. Quando o indivíduo toma esse ócio como um direito e o impõe por si mesmo, então a sua liberdade consiste ou irá consistir numa separação da comunidade talvez fundada na ideia de que, no indivíduo há uma realidade que não é, estritamente falando, _social, mas plenamente _pessoal.

Estas três concepções da liberdade surgiram em diversos períodos da filosofia grega. Em especial, a última das mencionadas foi adoptada por diferentes escolas socráticas, mas principalmente pelos estóicos. “o exterior”—a sociedade, a natureza, as paixões—é considerado de certo modo como princípio de opressão. A liberdade consiste em dispor de si mesmo”. Mas isto não é possível a não ser que uma pessoa se tenha livrado de “o exterior”, o qual só se pode levar a cabo quando se reduzem as necessidades a um mínimo. Deste modo, o homem livre acaba por ser aquele que se atém apenas, como diziam os estóicos, “às coisas que estão em nós”, ou, como afirmava Séneca, àquilo que “está nas nossas mãos”. Por isso

também Epicteto e Marco Aurélio afirmaram que ninguém pode arrebatar-nos a nossa livre escolha. A liberdade é aqui liberdade para ser ele próprio.

Apesar de o ideal de autonomia ser comum a Platão e a aristóteles, convém mostrar também a originalidade deste último. Aristóteles procura coordenar de certa maneira a ordem natural e a ordem moral mediante a noção de finalidade. Assim como os processos têm um fim para o qual tendem naturalmente, também o homem tende naturalmente para um fim que é a finalidade. Ora, o homem não tende para esse fim do mesmo modo que os processos naturais. É próprio do homem pode exercer acções voluntárias.

Segundo Aristóteles, as acções involuntárias são as produzidas por coacção ou por ignorância e as voluntárias as que carecem destas notas. Para que haja uma acção moral, é mister que juntamente com a acção voluntária—liberdade da vontade—haja uma escolha—liberdade de escolha ou livre arbítrio. Estas duas formas de liberdade estão estreitamente ligadas, pois não se poderia escolher se a vontade não fosse livre, e a vontade não seria livre se não pudesse escolher, mas pode distinguir-se entre elas. De qualquer modo, a noção de liberdade de escolha apresenta alguns paradoxos que o próprio Aristóteles reconheceu. Por exemplo, se um tirano nos força a cometer—um acto mau (por exemplo, assassinar o nosso vizinho) ameaçando-nos com represálias (por exemplo com a morte de um filho nosso) no caso de não obedecermos, somos então obrigados a fazer algo involuntariamente (porque não queríamos fazê-lo) e, ao mesmo tempo, voluntariamente (porque escolhemos, apesar de tudo, fazê- lo). Mas, não obstante estes paradoxos, Aristóteles achou necessário manter as duas formas de liberdade. Como a maioria dos gregos, considerou que um homem que conhece o bem não pode deixar de actuar de acordo com ele. A única coisa que pode acontecer é que não nos deixem actuar, que, por exemplo, alguém que não conhece o bem (como o tirano atrás mencionado, nos force a actuar segundo o mal. Mas na medida do razoável, a actuação livre em favor do bem predomina sempre, porque não se supõe que o homem esteja em nenhum sentido radicalmente corrompido. Os autores cristãos em geral consideraram que a liberdade como simples ausência de coacção é insuficiente e que também não é suficiente, em geral, a liberdade de escolha ou livre arbítrio. Com efeito, pode usar-se bem ou mal o livre arbítrio. Isso já tinha sido revelado em várias ocasiões pelos filósofos antigos, mas ninguém sublinhou, como S. Paulo, que "faço não o bem que quero, mas o mal que não quero" (ROMANOS, 4, 15). A partir do momento em que se proclamou que a natureza do homem tinha sido completamente corrompida pelo pecado original, o que surpreendeu foi não que o livre arbítrio pudesse ser usado para o bem ou para o mal, mas que pudesse ser usado para o bem. daí a insistência na graça e no problema da supressão ou não do ser livre do homem mediante essa graça. A maior parte das questões acerca da liberdade humana, em sentido cristão foram debatidas e explicadas por Santo Agostinho. como vimos, Santo Agostinho distingue entre livre arbítrio como possibilidade de escolha e liberdade como realização do bem com vista à beatitude.. O livre arbítrio anda intimamente ligado ao exercício da vontade, a qual, sem o auxílio de Deus, se inclina para o pecado. Por isso o problema aqui não é tanto o daquilo que o homem poderia fazer, mas antes o de como pode o homem servir-se do seu livre arbítrio para ser realmente livre. Não basta saber o que é o bem: é mister poder inclinar-se efectivamente para ele. Juntamente com esta questão e em estreita relação com ela, está o problema de como pode reconciliar-se a liberdade de escolha do homem com a presciência divina. Para Santo Agostinho, são conciliáveis: Uma experiência pessoal indiscutível que o homem possui uma vontade que o move para isto ou para aquilo. Por outro lado, Deus sabe o que o homem fará voluntariamente isto ou aquilo, o que não

exclui que o homem actue voluntariamente. Para Santo Agostinho, isto não é uma explicação do mistério da liberdade mas sim uma explicação válida de que a presciência de Deus não equivale a uma determinação dos actos voluntários a tal ponto que os converta em involuntários: Os escolásticos trataram abundantemente das questões relativas ao livre arbítrio, à liberdade, à vontade, à graça, etc. Para S. Tomás, o homem goza do livre arbítrio ou liberdade de escolha; tem também naturalmente vontade, a qual é livre de coacção, pois sem isso não mereceria esse nome. Mas o estar livre de coacção é uma condição e não é toda a vontade. É mister, com efeito, que algo mova a vontade: é o entendimento que apreende o bem como objecto da vontade. Desse modo, parece que se elimina a vontade, mas o que acontece é que esta não se reduz ao livre arbítrio. A liberdade propriamente dita é também aquilo a que se chamou depois uma _espontaneidade que consiste em seguir o movimento natural próprio de um ser. Assim, não há liberdade sem escolha, mas a liberdade não consiste unicamente em escolher e menos ainda em escolher-se completa e absolutamente a si mesmo: consiste em escolher algo transcendente. Pode haver erro nesta escolha para a qual o homem usa do livre arbítrio. Se o homem escolhe por si mesmo e sem nenhuma ajuda de Deus, escolherá certamente o mal. Deste modo se afirma que há completa liberdade de escolha, mas isto não significa que exista só ela; a liberdade não é mera liberdade de indiferença mas antes de liberdade de diferenças ou com vista às diferenças.

Durante a idade média discutiu-se muito amiúde a questão da indiferença na escolha. Também se debateu com renovado vigor a questão da compatibilidade ou incompatibilidade entre a liberdade humana e a presciência divina. Mas já desde o século dezasseis se pôs um problema que continuou até ao presente e que consiste em saber se o homem é livre quando se declara que há determinismo. é o célebre problema de “liberdade contra necessidade” ou “necessidade contra liberdade”. Alguns autores modernos sustentaram que a liberdade consiste fundamentalmente em seguir “a próprio natureza” enquanto esta natureza se encontra em relação estreita com toda a realidade. Espinosa é considerado, por isso, como um dos mais acérrimos _determinista.. Leibniz procurou reconciliar o determinismo com a liberdade acentuando sobretudo no conceito de liberdade o “seguir a própria natureza enquanto prenhe do próprio futuro”. Outros autores, como Hobbes e Locke, propenderam a destacar no ser livre o elemento “aquilo que quero”. A discussão adquiriu uma nova dimensão pelo modo como Kant voltou a pôr o problema.

Para Kant, não se trata de ver se a necessidade afoga a liberdade ou se esta pode subsistir perante a necessidade: trata-se de saber como são possíveis a liberdade e a necessidade. Todos os filósofos anteriores erraram por terem considerado que a questão da liberdade pode decidir-se dentro de uma só e determinada esfera. Perante isso, Kant estabelece que, no reino dos fenómenos, que é o da natureza, há completo determinismo; é totalmente impossível _salvar, dentro dele, a liberdade. Em contrapartida, esta aparece dentro do reino do número, que é fundamentalmente o reino moral. Em suma, a liberdade não é nem pode ser uma “questão física”: é só e unicamente uma questão moral em no reino da moral, não só há liberdade, mas não pode não havê-la. A liberdade é, com efeito, um postulado da moralidade. É aparente o célebre conflito entre a liberdade e o determinismo. Isto não significa que a realidade fique inteiramente cindida em dois reinos separados. Significa que o homem não é livre por poder afastar-se do nexo causal; é livre porque não é inteiramente uma realidade natural. Por isso podem introduzir-se no mundo possíveis começos de novas causações.. Deste modo, a liberdade aparece como um começo—o que só é possível na existência moral, pois na natureza não há esses começos, mas tudo nela é, por assim dizer, continuação. Há a

possibilidade de “uma causalidade pela liberdade”. No seu carácter empírico, o indivíduo deve submeter-se às leis da natureza, no seu carácter inteligível, o próprio indivíduo pode considerar-se como livre. A conexão entre o reino da liberdade e o reino da necessidade dá-se dentro de uma realidade utilitária. Embora pertencendo, dentro da sua unidade, a dois mundos.

Deste modo, não só se justifica a liberdade mas também se acentua ao máximo o seu carácter _positivo. Este carácter consiste, em quase todos os idealistas pós-kantianos, na possibilidade de fundar-se a si próprio. A liberdade não é nenhuma realidade nem atributo de nenhuma realidade, é um acto que se apresenta a si próprio como livre. Este acto, que se apresenta a si mesmo ou auto-apresentação pura é, segundo Fichte, o que caracteriza o puro Eu, o que se constitui em objecto de si mesmo mediante um acto de liberdade. Os sistemas deterministas, afirma Fichte, partem do dado. Um sistema fundado na liberdade parte do apresentar-se a si próprio. Ora, como o apresentar-se a si próprio equivale a constituir-se como aquilo que se é, a liberdade de que Fichte parece muito Aquilo que alguns autores chamariam _necessidade. Com efeito, o eu que se apresenta a si próprio com livre, para ser, precisa de ser livre. Schelling considerou que esta concepção anula a liberdade que se propôs fundar e insiste em que a liberdade é anterior à auto-apresentação: é pura e simples possibilidade. Esta possibilidade é o verdadeiro fundamento do Absoluto; por isso até Deus está fundado na liberdade. Hegel concebe a liberdade fundamental como “liberdade da ideia#”. A ideia liberta-se a si mesma no decurso do seu auto-desenvolvimento dialéctico; não é que a ideia não fosse livre antes do seu auto-desenvolvimento, mas a sua liberdade não era <a completa liberdade de aquele que entrou em si próprio para “se recuperar” a si próprio. A liberdade da Ideia não consiste num livre arbítrio; este é só um momento no auto-desenvolvimento da Ideia rumo à sua própria liberdade. A liberdade, metafisicamente falando, é a autodeterminação. Esta noção de liberdade não é, para Hegel, uma abstracção: é a própria realidade enquanto realidade universal e concreta. Por isso Hegel procura mostrar que a liberdade como autolibertação se manifesta em todos os estados de desenvolvimento da ideia, incluindo a história. Pois a história, como regresso da Ideia a si mesmo, pode compreender-se como libertação: é uma libertação positiva, porque não consiste em emancipar-se de outra coisa, mas de si mesma.

Durante o século dezanove, foram muitos os debates em torno da noção de liberdade, especialmente da liberdade do homem perante os fenómenos da natureza e perante a sociedade. Foram importantes as análises de Bergson, que procurou mostrar que a consciência (ou o eu) é livre porque não se rege pelos esquemas da mecanização e espacialização mediante os quais se organizam e entendem conceptualmente os fenómenos naturais. Devem destacar-se também os autores que trataram o problema do ponto de vista religioso, como Kierkegaard, ou do ponto de vista social e histórico, como Mar.. No século vinte, consideraremos só dois de considerar o problema: o dos autores que podem chamar-se _analíticos e o daqueles que se orientaram para um tipo de pensamento _existencial. Os analíticos, desde G. E. Moore até J. L. Austin, defendem que há vários significados ou usos de expressões tais como “é livre”, “posso”, etc, e que, em vez de procurar _explicar, à que descrever o que acontece quando se usam expressões relativas a acções voluntárias ou involuntárias, intenções, propósitos, etc. Isto não quer dizer que os analistas tenham resolvido o problema da liberdade, mas antes que se negaram a reconhecer que este problema existe. Os autores que se orientaram para um tipo de pensamento existencial concordaram em afirmar que a pergunta acerca da liberdade não é uma pergunta objectiva: não se trata tanto

de saber se alguém é ou não livre, como de saber se “é ou não liberdade”. Neste sentido se pode dizer que “a pergunta acerca de se a liberdade existe tem a sua origem em mim mesmo, que quero que ela haja”. Sartre analisa a liberdade como condição da acção e afirma que só há liberdade na decisão. A liberdade é um fazer que realiza um ser. Por isso o determinismo é, em grande parte, a renúncia a uma decisão mais que uma posição teórica. Deste modo se rejeita qualquer “liberdade interior” ou “liberdade profunda”, do tipo da bergsoniana. A liberdade é integral porque promete o próprio homem enquanto ser distinto de todos os entes. Em certos pontos capitais, Ortega y Gasset antecipou-se a estes pensadores, ao afirmar que o homem está condenado a ser livre, o que equivale a dizer que o homem é causa de si mesmo num sentido muito radical, pois o homem não só se escolhe a si mesmo, mas também, além disso, tem que escolher o que é que ele próprio vai causar.

LINGUAGEM—Desde os pré-socráticos, muitos pensadores gregos equipararam _linguagem e _razão: ser um “animal racional” significava, em grande parte, ser “um ente capaz de falar” e, ao falar, reflectir o universo. Deste modo, o universo podia falar, por assim dizer, de si mesmo, através do homem. A linguagem equivalia à estrutura inteligível da realidade. Desde os começos da “filosofia da linguagem”, vemos até que ponto estão estreitamente unidas a questão da linguagem e a questão da realidade enquanto realidade. Não obstante as diferenças entre Heraclito e Parménides, ambos concordavam, pelo menos, em considerar a linguagem como um aspecto da realidade: A “realidade falante”. Em suma, a linguagem é, para muitos pré-socráticos “a linguagem do ser”. Os sofistas examinaram a linguagem quer do ponto de vista gramatical quer do ponto de vista retórico e _humano. Um dos seus grandes problema foi o de examinar em que medida, e até que ponto, os nomes da linguagem são ou não convencionais. Embora as suas teorias não possam reduzir-se a uma só fórmula, era muito comum, entre muitos pensadores, propugnar uma doutrina segundo a qual os nomes são _convenções estabelecidas pelos homens para se entenderem. Este problema foi tratado por Platão no seu diálogo CR TILO. Nesta obra aparecem Crátilo (que representa Heraclito e defende a doutrina de que os nomes estão naturalmente relacionados com as coisas) e Hermógenes (que representa Demócrito ou Protágoras e defende a doutrina de que os nomes são convenções). Cada uma das posições tem as suas dificuldades, que podemos esquematizar assim:

1) Suponhamos que “os nomes o são por natureza”. Isto não se refere somente à origem mas também à índole dos nomes. Significa que: a) cada nome designa uma coisa; nem mais nem menos que essa coisa. A isto pode opor-se que a linguagem se compõe de partículas como as proposições, as conjunções, etc, que não são nomes. b) Qualquer modificação introduzida num nome faz dele outro nome que designa outra coisa, ou nenhum nome, o qual não designa nada. A isto pode replicar-se a que a maior parte dos nomes tem significados que vão mudando com o tempo. c) Tem de haver tantos nomes quantas as coisas; os sinónimos são, em princípio, impossíveis. Mas todos os nomes têm amiúde um significado _vago: o nome não reproduz a realidade tal como a imagem não reproduz a realidade, pois, nesse caso, não seria um nome ou imagem, mas a própria realidade. d) Pronunciar ou escrever um nome falso é o mesmo que pronunciar ou escrever uma série de sons ou signos sem significação. Pode, contudo, fazer-se notar que há proposições falsas que têm significação, pois esta última surge no âmbito de uma linguagem e não no das coisas.
2) Suponhamos, pelo contrário, que os nomes são convencionais. Isto significa que: a) podem mudar-se os nomes à vontade.

Contudo, não se pode ignorar que a linguagem não é composta por uma série de nomes independentes entre si, mas que aparece num contexto. b) cada nome pode designar qualquer coisa. Mas não se deve confundir a significação com a denotação. c) Há um número, em princípio infinito, de nomes para cada coisa. Isto talvez possa acontecer numa linguagem formalizada por convenção mas não numa linguagem não formalizada, isto é, natural.

Formulámos as ideias fundamentais do Crátilo numa terminologia moderna para mostrar também que os problemas levantados por Platão são igualmente problemas actuais passíveis de discussão. Aristóteles e os estóicos fizeram muitas considerações sobre a linguagem. Exceptuando as diferenças, foi comum a ambas as doutrinas a introdução de outro elemento além da linguagem e da realidade: é o conceito ou noção que pode ser entendido como um conceito mental ou lógico. Os problemas da linguagem complicam-se desde então com a questão da relação entre a expressão linguística e o conceito formal e cada um destes conceitos, enquanto expressos linguisticamente, e a realidade. Tudo isso fez com que os problemas da linguagem não fossem estritamente gramaticais, mas também lógicos. Isso aconteceu, ao longo da idade média, durante a qual a posição assumida na doutrina dos universais teve grande repercussão na concepção da linguagem. Mas ocuparam-se mais directamente da natureza e da forma da linguagem os autores que examinaram o problema da significação.

Só na idade moderna aparece uma "filosofia da linguagem". Os filósofos modernos assumiram duas atitudes gerais relativamente à linguagem: uma atitude de confiança na linguagem e no seu poder lógico (representada sobretudo pelos racionalistas) e uma atitude de desconfiança para com a linguagem (representada sobretudo pelos empiristas). Foram estes últimos que puseram em relevo que a linguagem é um instrumento capital para o pensamento mas que, ao mesmo tempo, se deve submeter a linguagem a crítica para não cair nas armadilhas que "o abuso da linguagem" nos pode fazer. Durante o século vinte, a filosofia da linguagem alcançou o seu maior florescimento:. chegou-se até a considerar a análise da linguagem como a ocupação principal da filosofia. As tendências ditas analíticas, bem como as neopositivistas, sobressaíram no interesse pela questões relativas à estrutura da linguagem ou das linguagens. Para Wittgenstein, a linguagem aparece primeiro como uma espécie de impedimento para conseguir a "linguagem ideal" onde a estrutura da linguagem corresponde á realidade. Ao abandonar esta noção de linguagem ideal, Wittgenstein lançou a investigação da linguagem por outras vias. No seu livro INVESTIGAÇÕES filosóficas, afirma que o mais importante na linguagem não é a significação mas o uso. Para entender uma linguagem deve-se compreender como funciona. Ora, pode comparar- se a linguagem a um jogo; há tantas linguagens quantos os jogos de linguagem. Portanto, entender uma palavra numa linguagem não é primeiramente compreender a sua significação, mas saber como funciona, ou como se usa dentro de um desses jogos. Mas não foi só a filosofia analítica que deu esta importância capital à linguagem. Em Heidegger, a linguagem aparece, primeiro, sob a forma da tagarelice como um dos modos como se manifesta a degradação ou inautenticidade do homem. Perante este modo inautêntico, a autenticidade parece consistir não na fala ou em alguma linguagem, mas no _apelo da consciência. É mister uma linguagem na qual o ser não seja _forçado a aparecer. Portanto não é a linguagem científica (que constitui a realidade como objecto) nem técnica (que modifica a realidade para se aproveitar dela). Resta apenas um tipo de linguagem que não é descritivo, nem explicativo, nem interpretativo, mas "comemorativo". A linguagem como um _poetizar primeiro é o modo como pode efectuar- se "a irrupção do ser", de tal modo que a linguagem pode converter-se então num "modo verbal do ser".

LÓGICA—Vamos falar da lógica de um modo geral, expondo as diversas concepções definidas acerca da sua tarefa própria; este esboço histórico concluirá com uma discussão sistemática sobre o problema da natureza da lógica.

São necessárias duas advertências:

1) Incluem-se na lógica certos tipos de pensamento, com a lógica dialéctica, lógica histórica, lógica concreta, etc, que muitos autores não consideram pertencer à lógica estrita.
2) Alguns autores distinguem entre lógica e logística como se designassem dois tipos completamente diferentes de lógica. O termo _lógica designa, para nós, um conjunto muito amplo de investigações que compreende igualmente a lógica tradicional e a lógica nova ou logística.

HIST RIA DA L GICA: Segundo alguns autores, a história da lógica apresenta três períodos de grande desenvolvimento: de Aristóteles ao estoicismo; na idade média nos séculos doze, treze, catorze e parte do século quinze; a época contemporânea.

Apesar de haver na tradição grega consideráveis elementos há que chegar a Aristóteles para que estes se harmonizem e alcancem plena maturidade. Além de um doutrina silogística muito completa e de vários trabalhos de lógica indutiva, encontramos em Aristóteles várias teorias metodológicas, ou a discussão a fundo dos chamados princípios lógicas e outras análises de noções lógicas fundamentais como a de oposição e a dos predicáveis.... Durante muito tempo, pensou-se inclusive que a lógica aristotélica era simplesmente a lógica. Aristóteles oscilou entre duas ideias acerca da índole da lógica. Por um lado, concebeu-a como introdução a qualquer investigação científica, filosófica ou pertencente à linguagem vulgar; por isso a lógica não é uma parte da filosofia mas, em suma, um átrio de entrada para a filosofia. Por outro lado, a lógica aparece como a análise dos princípios segundo os quais a realidade se encontra articulada; em alguns casos, a lógica de Aristóteles parece seguir o traçado de uma ontologia.

A lógica dos estóicos é principalmente uma lógica das proposições. Da lógica formal aristotélica passou-se, por diversas gradações, para uma lógica formalista; certos raciocínios que, em Aristóteles, aparecem como silogísticos são entendidos pelos estóicos como regras de inferência válidas.

Mesmo quando, em muitos casos, os estóicos conceberam a lógica como aquela parte da filosofia destinada a apoiar a solidez dos seus ideais éticos, a lógica constituiu um dos campos onde surgiram contributos mais originais.. Os estóicos esclareceram também questões semânticas a que nos referiremos no artigo _paradoxos.

A partir do século doze e até ao século quinze, deu-se um novo florescimento da lógica, e o inventário dos contributos desta época à lógica está ainda em formação. Deve destacar-se que a lógica medieval propõe novos campos de estudo. sobre os termos sincategoremáticos, sobre as propriedades dos termos, sobre os insolúveis, sobre a obrigação e sobre as consequências. Devem juntar-se-lhe os inúmeros estudos de filosofia da linguagem especialmente através da gramática especulativa :... Quanto á ideia da lógica defendida pelos escolásticos medievais, muitos concordam em que a lógica é uma “ciência de julgar correctamente”, mas dividiram-se na interpretação desta opinião: uns entenderam-na como designando um processo que conduz ao conhecimento verdadeiro; outros, como um processo que permite obter raciocínios correctos ou formalmente válidos. Esta segunda interpretação acentua o formalismo...

Muitos filósofos modernos interessaram-se menos pela lógica do que pelo estudo dos métodos da ciência natural. De qualquer modo, fizeram-se esforços para desenvolver a lógica como um cálculo e houve também tentativas para constituir uma lógica estreitamente ligada à epistemologia. A figura principal da primeira das citadas tentativas é Leibniz. Este limitou-se não só a assentar as bases de uma "característica universal", mas também a tocar muitos dos pontos desenvolvidos pela posterior lógica simbólica, mas o carácter fragmentário da sua obra e as suas finalidades filosóficas gerais impediram-no de levar a cabo um a trabalho completo em qualquer das muitas vias encetadas. Além do mais, a ideia da formalização da lógica estava estreitamente ligada, em Leibniz, à ideia de que os princípios lógicos são simultaneamente princípios ontológicos.

Em Kant, a lógica parece assumir um aspecto formal igualmente afastado da ontologia e da psicologia. É Kant quem procura estabelecer uma lógica ao mesmo tempo determinada pela epistemologia e fundamento da epistemologia.

Com o fim de dar maior informação sobre as tendências lógicas na última metade do século dezanove e a parte decorrida deste século, dever-se-ia ampliar o quadro até limites que a presente obra não consente. Limitar-nos-emos a uma rápida enumeração das mesmas.

1) A lógica empírica ou da indução supõe que os objectos de que trata são o resultado de generalizações empíricas efectuadas sobre o real por meio de uma abstracção. Esta lógica converte-se cada vez mais numa metodologia do conhecimento científico. O seu representante mais característico é John Stuart Mill.
2) Para a corrente psicologista, os princípios lógicos são pensamentos e a lógica revela-nos a estrutura objectiva dos mesmos.
3) A corrente normativista propõe que a lógica responda à seguinte pergunta: "como devemos pensar para que o nosso pensamento seja correcto?"
4) A lógica metodológica cultiva de preferência os problemas centrados em torno do modo do raciocínio científico.
5) A lógica gnoseológica afirma que a lógica não é senão uma teoria do conhecimento. Não podem apresentar-se normas que não signifiquem algo; e como o significado é o conhecimento, resulta que as formas da lógica são formas do conhecimento..
6) A lógica metafísica entende que o correlato das operações lógicas é uma realidade metafísica ou considerada como tal. O grande exemplo deste tipo de lógica é a lógica dialéctica de Hegel.
7) A lógica fenomenológica defende que o objecto da lógica é o objecto ideal, que não se pode reduzir nem a uma forma inteiramente vazia nem tão pouco a uma essência de índole metafísica. O objecto ideal é o objecto pensado, isto é, o conteúdo intencional do pensamento. O representante mais conhecido da corrente é Husserl.
8) A lógica novo ou logística é a corrente que vai adquirindo o primado sobre todas as outras. Introduziu uma profunda revolução fundando a matemática na lógica e contribuindo com análises fundamentais sobre a designação e a e a significação; introduziu a importante distinção entre a menção e o uso dos signos; propôs uma nova definição do número, etc. Os PRINCIPIA MATEMáTICA de Whitehead e Russell constituem um dos grandes marcos na história da logística moderna, porque constituíram uma nova fundamentação da matemática. Seria impossível ao menos o resumo das diferentes lógicas que desde então surgiram. Cabe, contudo, destacar que os trabalhos de logística suscitaram muitas vezes questões de carácter geral filosófico, e assim se deu um novo sentido às questões ontológicas.

NATUREZA DA L GICA: Como qualquer ciência, a lógica apresenta-se sob a forma de uma linguagem. Esta linguagem é, como a de todas as ciências, de tipo cognoscitivo. Além disso, como qualquer linguagem, a da lógica tem um determinado vocabulário. Ora, enquanto o vocabulário da ciência compreende as expressões que se referem a factos e expressões que não se referem a factos, o vocabulário da lógica abrange só estas últimas expressões. A lógica tem como objecto os termos do vocabulário lógico, os quais se organizam em determinadas estruturas. Quando as estruturas são verdadeiras obtêm-se verdades lógicas. Por isso se diz que o enunciado é logicamente verdadeiro quando o é unicamente devido à sua estrutura ou à sua forma. na lógica usual, há não só termos lógicos, estruturas lógicas e verdades lógicas, mas também enunciados acerca deles. Estes enunciados fazem parte de uma disciplina: a metalógica. Tanto a lógica como a metalógica são disciplinas formais e têm carácter dedutivo. Aquilo a que se chamou por lógica indutiva usa também a dedução como método. De qualquer modo, pode distinguir-se entre ambas sempre que se entenda que se fala mais de grupos de problemas do que de certas formas de operação lógica. Outra questão consiste em saber se as linguagens lógicas são informativas. Alguns autores declararam que a lógica é integralmente composta por enunciados tautológicos e que o seu carácter de completa certeza se deve certamente à _vacuidade desses enunciados.

LOGÍSTICA (VER lógica).

LUGAR—Discutiu-se muito acerca da relação entre o conceito de lugar e espaço em Aristóteles. Segundo uns autores, os dois conceitos são idênticos. Segundo outros autores, há diferenças notórias entre a noção de espaço e a noção de lugar.

A questão do lugar foi explicada por Aristóteles especialmente no livro quarto da F SICA. 1) O lugar não é simplesmente um algo, mas um algo que exerceu certa influência, isto é, que afecta o corpo que está nele. 2) O lugar não é indeterminado, pois se o fosse seria indiferente para um corpo determinado estar ou não num lugar determinado. Mas não é indiferente, por exemplo, para corpos pesados tender para o lugar de baixo, e para corpos leves tender para o lugar de cima. 3) O lugar, embora determinado, não está determinado para cada objecto, mas, por assim dizer, para classes de objectos. 4) Embora o lugar seja uma “propriedade dos corpos”, isso não que o corpo arraste consigo o seu lugar. Assim, o lugar não é nem o corpo (pois se o fosse não poderia haver dois corpos no mesmo lugar em diferentes momentos), nem tão pouco algo inteiramente alheio ao corpo. 5) O lugar é uma propriedade que nem está inerente aos corpos nem pertence à sua substância; não é forma, nem matéria, nem causa eficiente, nem finalidade, nem tão pouco substracto.. 6) O lugar pode comparar- se a uma vasilha, sendo a vasilha um lugar transportável. 7) O lugar define-se como um modo de “estar em”. 8) O lugar pode definir-se como “o primeiro limite imóvel do continente”.

As anteriores definições do lugar mostram que Aristóteles usa, para explicar esta noção, uma espécie de método _dialéctico, afirmando e negando ao mesmo tempo a subsistência ontológica do lugar. Com efeito, afirma que o lugar é separável (uma vez que, de contrário, se deslocaria juntamente com os corpos). Mas afirma também que não é inteiramente separável (pois se o fosse poderia identificar-se com o espaço no sentido de Demócrito, isto é, com o vazio). Afirma, ao mesmo tempo, que o lugar não equivale à massa do corpo (uma vez que permanece quando a massa do corpo se põe em movimento). Mas afirma também que há lugares naturais para as coisas (por exemplo, lugares naturais parta os quatro elementos: fogo, terra, água e ar) e,

portanto, a que, de certo modo, é equivalente à massa dos corpos. Aristóteles declara que qualquer corpo sensível tem um lugar e que pode falar-se de seis espécies de lugar: alto e baixo, diante e detrás, direita e esquerda.

Uma dificuldade na doutrina aristotélica do lugar consiste em saber se o próprio lugar ocupa lugar. Se o lugar fosse espaço puro, não se punha a questão. Mas não sendo espaço puro (ou vazio), Aristóteles vê-se obrigado a enfrentar o problema e a concluir que não há lugar do lugar, nem o lugar do lugar do lugar, etc, uma vez que, de contrário, haveria que admitir um regresso até ao infinito. Os velhos estóicos tinham tentado solucionar a questão indicando que as dificuldades da teoria de Aristóteles obedecem ao facto de este defender a tese da impenetrabilidade dos corpos; uma vez admitida a interpenetrabilidade desvanecem-se todas as dificuldades. A principal preocupação de Aristóteles na sua teoria do lugar consiste em evitar as antinomias, suscitadas pela noção de espaço vazio, e a solução dessas antinomias pois suscitada ao filósofo de um modo natural pela sua concepção organicista do universo, e da qual o lugar aparece como uma propriedade de índole muito mais geral que quaisquer outras.

M

MAL—Há muitas teorias acerca da natureza do mal. Segundo umas, o mal não é uma realidade separada, mas faz parte da única realidade verdadeiramente existente, embora seja o menor real dentro da realidade. Para estas teorias, o mal é metafísico, embora por vezes se apresente sob o aspecto de mal físico ou moral. Assim, considera-se que o mal faz parte da realidade, uma vez que, sem ele, esta seria incompleta. A ideia de que o mal é necessário para a harmonia universal foi defendida, com diversos matizes, pelos pensadores estóicos, por Plotino, Leibniz e alguns optimistas modernos. Dentro desta mesma linha podem situar-se aqueles que consideram que o mal é o último grau do ser.

Adscrevem-se a esta pobreza ontológica do mal todos os valores negativos imaginários: indeterminação, dependência, passividade, temporalidade, materialidade, etc. Segundo estas teorias, o mal, embora concebido como privação do ser, deve ser considerado com uma privação determinada. Esta tese foi defendida por Santo Agostinho e por alguns autores escolásticos. Nela se encara o problema não só a partir do ângulo metafísico, mas também a partir do ângulo religioso-moral. Pode dizer-se, por exemplo, que há mal quando há uma privação de ordem. O sujeito do qual se predica o mal deve qualificar-se como bom, uma vez que é algo que é e tudo o que é, por participação do ser, é algo de bom. O mal produz no sujeito uma determinada privação.

Outro problema que deu origem a soluções diversas foi o problema da origem do mal. Para uns, o mal procede, em última análise, de Deus ou da causa primeira; se Deus é a causa de tudo e por conseguinte também do mal, este é inerente a Deus. Os que assim argumentam, fazem-no com o fim de negar a existência de Deus ou com o fim de combater uma determinada ideia do mesmo. Por vezes concluem que Deus não pode ser a causa de tudo o que existe ou que há um Deus que se constitui no decurso de um processo dentro do qual o mal vai desaparecendo progressivamente. Por outro lado, para alguns, o facto de "o mal proceder, em última análise, de Deus", não deve entender-se no sentido de que o mal seja inerente a Deus, mas de que a sua razão é a existência do mundo. Se este não tivesse sido produzido, o mal não existiria. Mas a existência de um mundo criado é, em si mesma, um bem e o mal não deve tornar desejável a sua inexistência..

Segundo outras opiniões, a origem do mal está no homem e suas actividades. A rebelião do homem contra Deus, ou o seu afastamento, são a causa do mal. Ou então, esta reside na natureza humana, no sentido de que só ela não é indiferente ao mal e ao bem. É frequente estabelecer uma distinção entre o mal físico e o mal moral. O primeiro equivale ao sofrimento e à dor, o segundo é um padecimento que não se identifica com o físico, embora costume acompanhá-lo. Muitos filósofos adoptam esta distinção para explicarem um tipo de mal pelo outro. Assim, os pensadores materialistas reduzem o mal moral ao físico; os espiritualistas defendem, em contrapartida, que o mal físico tem sentido tomando como medida unicamente o mal moral. O mais comum não é adoptar posições reducionistas, mas considerar as relações entre os dois tipos de males. Mas esta distinção não esgota o tratamento da questão, pois limita-a aos males que o homem padece e, juntamente com eles, deve considerar-se o mal em geral, isto é, o fundamento último de todos os males. Este foi designado como mal metafísico.

MATÉRIA—O termo grego Hyle foi usado, primeiramente, com os significados de _bosque, _terra florestal, _madeira. Foi usado depois também com o significado de _metal e de _matéria-prima de qualquer espécie, isto é, substância com a qual se faz, ou se pode fazer, algo. Significados análogos teve o vocábulo latino matéria, usado para designar a madeira e também qualquer material de construção.

Alguns filósofos pré-socráticos entendiam a realidade primeira como uma entidade de certo modo material. Em todo o caso, esta realidade era concebida em cada caso como uma espécie de massa mais ou menos indiferenciada da qual se supunha que surgissem os diversos elementos e com a qual se pensava que se formavam todos os corpos. Tratava-se de uma espécie de matéria animada ou vivificada.. Pode dizer-se que empregaram um conceito ao mesmo tempo _físico e _metafísico de matéria. À medida que se procurou um princípio que explicasse realmente o movimento e a formação dos corpos, tornou-se insuficiente esse conceito de matéria. A matéria foi então concebida como uma realidade puramente sensível, ou então como uma realidade essencialmente mutável.. A consideração da matéria como o elemento no qual radicam o movimento e a diversidade dos corpos levou à ideia de matéria como massa informe dos elementos (especialmente dos quatro elementos: fogo, terra, água e ar), massa de que se supunha que surgiam depois, por diferenciação, os próprios elementos. Pode ser esse o caso de Empédocles, e também, em certo sentido, o de Platão.

Com efeito, a distinção estabelecida por Platão entre o ser que é sempre e que nunca muda, e o ser que não é nunca e que muda sempre, leva-o a perguntar-se pelo tipo de realidade deste último ser. Não pode ser uma realidade determinada, pois se assim fosse teria forma, e então não seria perpetuamente mutável. Não pode ser, pois, nenhum dos elementos, de modo que parece concluir-se que tem de ser algo como a massa indiferenciada dos elementos prévia a qualquer formação, isto é, “o comum” em todos os elementos. Mas, nesse caso, é como um _receptáculo vazio capaz de _acolher qualquer forma. Daí a identificação de receptáculo e matéria. Mas, ao mesmo tempo, temos em Platão outras ideias acerca da matéria—ou daquilo que depois se irá chamar assim. Para já, se equiparar a forma ao ser propriamente dito, a matéria é aquilo que ficará mais perto do _não-ser, de modo quem em algumas interpretações do platonismo, se identificarão simplesmente _não- ser e _matéria. Finalmente, Platão parece inclinar-se por vezes a conceber a matéria informe e primeira como uma realidade que tem determinadas qualidades, e antes demais o movimento, ou a possibilidade de movimento. A matéria é, neste caso, “o visível”, em contraposição a “o inteligível”; é o puramente sensível e o puramente múltiplo em contraposição com o que tem essencialmente ordem, inteligibilidade e unidade. O primeiro

filósofo do ocidente em quem a noção de matéria adquire um carácter filosófico e técnico é Aristóteles.

O carácter comum a qualquer noção de matéria, em Aristóteles, é a receptividade; seja qual for a matéria de que se trate, não é propriamente matéria se não estiver, por assim dizer, “disposta a receber alguma determinação”. Isso faz que não haja apenas uma só espécie de matéria, que seria o puramente indeterminado,, mas várias espécies de matéria, de acordo com o seu modo de receptividade.

Nem sempre é fácil nem legítimo distinguir, em Aristóteles, entre o que corresponde à metafísica. Na física, a matéria aparece por vezes como substrato. Este é “aquilo que está sujeito à mudança”, e aquilo donde se _inferem as qualidades. Parece, pois, que a matéria é a substância. Contudo, a matéria não é simplesmente a substância, uma vez que é algo comum a todas as substâncias, de modo que aparece como uma espécie de matriz da realidade física e não a própria realidade física.

Enquanto substrato de, a matéria é aquela “realidade sensível” da qual podem abstrair-se uma ou mais determinações. A matéria em geral é uma matéria primeira, algo sensível comum; quando se fala da realidade física em geral, deve ter-se em conta a composição material _primeira. A matéria pode ser matéria de alguma realidade determinada—como a que é comum a todos os homens. Entre a matéria primeira e a matéria de não há outra diferença além da completa generalidade da primeira e a maior especificidade da segunda. Em ambos os casos trata-se de uma matéria sensível comum. Enquanto sujeito de mudança, a matéria em questão—especialmente a matéria primeira—é uma matéria genética. Podemos, assim, estabelecer uma série de níveis em que aparece a matéria: matéria primeira em geral; matéria enquanto elementos materiais (os quatro elementos); matéria como matéria de uma realidade determinada (homem, árvore, etc).

O modo metafísico de considerar a matéria é sensivelmente análogo ao físico, mas nele adquire maior importância a relação entre a matéria e a forma. Em rigor, quase sempre que se trata da concepção aristotélica do conceito de matéria, costuma-se estudá- la metafisicamente como um dos termos no famoso binómio matéria- forma. Deste ponto de vista, a matéria define-se como aquilo com o qual se faz algo. Este fazer pode ter dois sentidos: o sentido de um processo natural, e o de uma produção humana. Assim, o animal é feito, ou composto, de carne, ossos, tendões, etc; a estátua é feita de mármore ou bronze. Desse modo, o conceito de matéria adquire um sentido relativo: a matéria é sempre relativa à forma. Por isso a realidade não é a matéria nem forma, mas sempre um composto. É certo que, em certas ocasiões, Aristóteles parece referir-se à matéria como u pura e simplesmente indeterminado. Mas o próprio conceito de indeterminação carece de sentido a não ser que se refira a algo determinado ou a uma possibilidade de determinação. Embora se defina a matéria como possibilidade, dever-se-á admitir que é uma possibilidade para algo. Daí a distinção aristotélica entre a matéria—que é um não ser por acidente—e a privação que é o não ser em si mesmo. A matéria está intimamente ligada à substância, o que não acontece com a privação. A noção de matéria serve, assim, a Aristóteles, para explicar a mudança e o devir.. Como substrato distinto dos contrários, a matéria permite a mudança, uma vez que os próprios contrários não podem mudar. A matéria pode ser, assim, entendida como substância enquanto substrato, isto é, não como aquilo que muda, mas aquilo no qual se produz a mudança.

Deve ter-se presente que a matéria de que fala Aristóteles não é, ou não é fundamentalmente uma realidade material, uma vez que esta realidade também precisa, para existir, de uma matéria e de uma série de determinações. A matéria no sentido aristotélico não j é, pois, um ser que se baste a si mesmo; é simplesmente aquilo com o qual e do qual é composta qualquer substância concreta. Todas as concepções antigas acerca da matéria foram objecto de discussão por parte dos autores cristãos dos períodos patrístico e escolástico.. A tendência para identificar a matéria com o não ser e com o mal foi muito forte naqueles que tiveram de lutar contra as tendências gnósticas e maniqueístas, nas quais a matéria é amiúde apresentada como o mal, mas como um mal _real, como um “ser mau”, constantemente em luta com o bem. Algumas das concepções da matéria desenvolvidas na patrística influíram depois na ideia de que a matéria pode ser algo assim como um objecto autónomo de uma ciência—além do mais, secundária.

Desde a introdução plena do aristotelismo na filosofia medieval, houve cada vez mais tendência para conceber a matéria como sujeito de transformação substancial. Foi o que aconteceu com S. Tomás. Este define a matéria à maneira aristotélica, como aquilo do qual se faz, ou pode fazer, algo. A noção de matéria contrapõe-se à de forma; exceptuando a forma, a matéria não tem ser próprio. Pode, a este respeito, falar-se de uma matéria- prima, que a matéria fundamenta e comum. Mas pode, e deve, falar-se de várias espécies de matéria. Na idade média discutiu- se muito a questão de relação da matéria com a forma, bem como o problema de se podem ou não conceber seres sem matéria.

Ao contrário de S. Tomás, Duns Escoto considerava que a matéria tem um ser próprio, uma vez que a sua ideia reside em Deus. A matéria não é pura e simples privação de forma. À algo real ou, melhor dizendo, tem uma certa entidade. A matéria é potência máxima e actualidade mínima, mas de modo algum um nada. Por outro lado, Duns Escoto considerava que o ser da matéria é distinto do da forma, pois de contrário haveria que concluir que a matéria é uma realidade que pode formar-se por si mesma e cair-se-ia no tipo de materialismo defendido por alguns intérpretes de Aristóteles. A matéria é potência, mas potência real: é “aquilo que” contém algo; portanto, é puro sujeito. Daí a possibilidade de Deus criar uma matéria sem forma.

As ideias de _matéria até agora apresentadas não desapareceram totalmente na idade moderna, especialmente enquanto se tratou metafisicamente o conceito de matéria. Mas é característica da idade moderna o ter-se ocupado principalmente da noção de matéria enquanto constitutiva da realidade _material ou _natural. É o que se chamou “a concepção científica-natural da matéria”. Nos começos da época moderna, admitiram-se diversas espécies de matéria natural para explicar a composição e o movimento dos corpos. Em alguns casos, pensou-se que pode haver pelo menos duas espécies de matéria: a activa (por exemplo, o frio e o quente) e a passiva (ou suporte da mudança do frio para o quente e vice- versa). Mas houve uma tendência cada vez maior para estudar a matéria como realidade una e única. Precedentes desta concepção encontram-se já nas doutrinas atomistas antigas e medievais. Para estas concepções a matéria é simplesmente o pleno, ao contrário do espaço, que é o vazio. Há na época moderna algumas teorias que diferem em vários aspectos importantes da ideia mencionada de matéria como espaço pleno. Assim, por exemplo, Descartes equiparou a matéria à extensão, de acordo com a sua característica redução, ou tentativa de redução, da realidade material a propriedades geométricas do espaço. Mas o mais característico da citada concepção científica-natural da matéria na idade moderna a ideia de matéria como aquilo que enche o espaço. A esta ideia sobrepõem-se outras: a matéria é uma realidade impenetrável, já que, na medida em que o não for, há espaço para encher; é uma realidade constituída atomicamente, pois os átomos são os espaços cheios; é uma realidade

única, já que toda a matéria é fundamentalmente a mesma em todos os corpos naturais. Estas propriedades da matéria são concebidas de acordo com uma lei: a lei de conservação da matéria. A matéria é, pois, concebida como realidade fundamental compacta; a possibilidade da sua divisão afecta apenas os interstícios espaciais, mas não a própria matéria. A matéria é, segundo esta concepção, constante , permanente e indestrutível. Os corpos podem mudar de massa, de volume e de forma, mas as partículas materiais últimas são inalteráveis. das ideias mencionadas sobre a natureza da matéria—como matéria natural ou matéria física—na época contemporânea, uma delas foi mais distinguida do que as outras: a constituição atómica. Com efeito, que a matéria seja espaço pleno não significa que a matéria tenha de ser constituída por partículas elementares indestrutíveis.. Poderia muito bem admitir-se que a matéria é contínua. A passagem da física clássica à física contemporânea representa uma nova concepção da matéria. Num mundo macrofísico, continua a conceber-se a matéria de acordo com propriedades mecânicas. Mas alguns dos resultados da nova física obrigaram a abandonar a clássica concepção newtoniana, ou então a alojá-la dentro de uma teoria de alcance mais amplo.

MATERIALISMO—Só a partir do momento em que se estabeleceu uma clara separação entre a realidade pensante e a realidade não pensante (Para Descartes “extensa”) se pôde falar de materialismo, nome que conviria, pois, às doutrinas dos que afirmam que só há um dos dois citados tipos de realidade: a realidade material ou material-extensa. O materialismo sustenta que qualquer realidade é de carácter material ou corporal. Embora a restrição do uso de materialismo a certas tendências da época moderna tenha alguma razão de ser, pode usar- se retroactivamente o nome materialismo para designar doutrinas anteriores ao materialismo moderno. Em rigor, o materialismo—chama-se epicurismo, corporalismo ou de qualquer outro modo -- é uma doutrina muito antiga:... Como filosofia, os caracteres próprios do materialismo, melhor dizendo, de cada doutrina materialista, podem ser diferentes. Com efeito, não é a mesma coisa, em princípio, o materialismo dito teórico que o materialismo dito prático. Nem sempre são equivalentes, embora muitas vezes se sobreponham, o materialismo como doutrina e o materialismo como método. Do ponto de vista histórico, o conteúdo de uma doutrina materialista depende, em grande parte, do modo como se defina ou entenda a matéria que se supõe ser a única realidade. Assim, o materialismo de Demócrito ou Epicuro é diferente do chamado materialismo dos estóicos, ou do materialismo mecanicista de Hobbes.

É comum a todas as doutrinas materialistas o reconhecer os corpos materiais como _a realidade. Nesse sentido, a matéria a que os materialistas se referem é aquilo a que pode chamar-se matéria corporal—e não simplesmente a matéria como distinta da forma. É típico em quase todos os materialistas entender a matéria ao mesmo tempo como fundamento de qualquer realidade e como causa de qualquer transformação. A matéria não é então só o informe ou o indeterminado mas também o formado e o determinado. O conceito de matéria inclui o conceito de todas as possíveis formas e propriedades da matéria, ao ponto de o reconhecimento da matéria como a única substância não eliminar, mas com frequência pressupor, a adscrição ao material das notas de força e energia. Na ciência natural, o materialismo é um princípio de investigação que de modo algum deve alargar-se até ao campo gnoseológico e muito menos até ao campo metafísico. Na consideração da história chama- se materialismo— materialismo histórico—à doutrina defendida por Marx e Engels, segundo a qual não é o espírito, como em Hegel, que determina a história, mas que toda a vida espiritual é uma superstrutura da estrutura fundamental das relações económicas de produção representam.

A estas notas cabe acrescentar a conhecida definição de Comte, que concebe o materialismo como a explicação do superior pelo inferior. Esta explicação, convém sobretudo ao materialismo corporalista, revela, porém, mais a tendência geral do materialismo que a própria entranha desta concepção, isto é, revela sobretudo a teoria dos valores do materialista. Pois a explicar o superior pelo inferior, o materialismo não quer dizer que o primeiro valha menos do que o segundo, mas de facto adscreve a este último um valor potencial superior ao primeiro, pois da matéria procede quanto depois vai surgir dela e, de certo modo, atribui à matéria as características do espírito e da consciência. A matéria é então o fundamento de qualquer possibilidade mas de uma possibilidade inteiramente indeterminada, pois a partir do momento em que supõe que o processo de evolução da matéria é de certo modo livre, esta liberdade desprende-se do material e acaba forçosamente por se sobrepor a ele.

MÁXIMA—Muitos escolásticos usaram o termo _máxima na expressão _propositio _máxima, pela qual entendiam uma proposição ao mesmo tempo evidente e indemonstrável por não haver outra anterior em que apoiar-se. Era uma proposição de alcance universal, isto é, um princípio, e, portanto, equivalente a um axioma.

Mais tarde, entendeu-se por _propositio _máxima um princípio da ciência, o qual pode obter-se por meio de uma generalização de factos particulares e pode possuir, portanto, um carácter de máxima probabilidade. Locke fala das máximas no seu ENSAIO quando diz que "há uma classe de proposições que, com o nomes de máximas ou axiomas, foram consideradas como princípios da ciência e, por serem evidentes por si mesmas, se supôs que eram inatas sem que ninguém, que eu saiba, se tenha dado alguma vez ao trabalho de mostrar a razão e o fundamento da sua clareza ou validade". Mas é mister, argumenta Locke, interrogarmo-nos sobre a razão da sua evidência.

_máxima pode usar-se também, e tem sido usada cada vez mais, no sentido de princípio moral: as máximas foram entendidas já desde o século dezassete, sobretudo como máximas morais. A este respeito, é importante o uso que Kant fez do termo máxima. Em FUNDAMENTAÇÃO DA metafísica DOS COSTUMES, Kant apresenta duas espécies de princípios: 1) o princípio objectivo ou lei prática e 2) o princípio subjectivo da volição ou máxima. As máximas são, pois, uma espécie de princípios. Por sua vez, o chamado _princípio objectivo pode servir também subjectivamente como princípio prático de todos os seres racionais se a razão teórica conseguir exercer poder completo sobre a faculdade do desejo. Na Crítica DA RAZÃO PRÁTICA, Kant distingue entre o imperativo, a que é objectivamente válido, e a máxima ou princípio subjectivo, que determina a vontade só enquanto é ou não adequada ao efeito. As máximas são, pois, princípios, mas não imperativos. De certo modo, podem considerar-se as máximas como regras intermédias entre a lei moral universal abstracta e as regras de acção concreta para o indivíduo.

MECANICISMO—A partir de Descartes, empregou-se _mecânico principalmente para designar uma teoria destinada a explicar as obras da natureza como se fossem obras mecânicas e, mais especificamente, como se fossem máquinas.

_Durante algum tempo, usou-se _mecânico como equivalente a _corpório e a _material. _Mecânico opunha-se, pois, a _incorporal, a _imaterial e a _espiritual. Contudo, usou-se, e continua a usar-se, _mecanismo para designar um modo de operação que pode referir-se, em

princípio, não só às máquinas, mas também aos espíritos. Fala-se, assim, de mecanismos da mente, mecanismos do espírito, mecanismos da razão, etc.

De um modo geral, em filosofia costuma chamar-se _mecanismo à doutrina segundo a qual qualquer realidade, pelo menos qualquer realidade natural, tem uma estrutura semelhante à de uma máquina, de modo que pode explicar-se à base de modelos de máquinas. É este o sentido que se dá a mecanismo, quando se trata de filosofia natural de autores como Descartes, Newton, Hobbes, etc. Nem todos estes autores entendem o mecanicismo do mesmo modo. Descartes era radicalmente mecanicista no que diz respeito à substância pensante; Hobbes, em contrapartida, era radicalmente mecanicista em todos os sentidos, uma vez que à sua filosofia pode dar-se o nome de filosofia dos corpos. Alguns outros mecanicistas eram ao mesmo tempo atomistas; Descartes, em contrapartida, não o era. Alguns autores que se interessaram mais pela elaboração da ciência da mecânica do que pela filosofia mecanicista (Newton) eram mecanicistas científicos e só em parte mecanicistas filosóficos. Por isso é fácil ver que _mecanicismo é um termo complexo que encerra várias significações. Por um lado, entende-se por _mecanicismo uma série de ideias próprias da mecânica nos seus três aspectos fundamentais de _estática, _cinemática e dinâmica. Por outro lado, entende-se por mecanicismo uma série de ideias filosóficas, quer relativas a toda a realidade natural—corpos e espíritos—quer confinadas à realidade corpórea material. Estas ideias encontraram-se comummente em estreita relação com o desenvolvimento da mecânica. Finalmente, entende-se por _mecanicismo uma concepção do mundo que, por vezes, foi independente do naturalismo, e até hostil ao mesmo, mas vinculou-se, muitas vezes, a doutrinas de carácter naturalista e materialista.

Pode definir-se o mecanicismo como uma doutrina que trata a realidade—ou, consoante os casos, uma parte da realidade—como se fosse uma máquina ou como se pudesse ser explicada à base de um “modelo de máquina” (o chamado modelo mecânico). Ser uma máquina ou ser explicável à base de uma máquina não é a mesma coisa. Foi frequente, o mecanicismo, especialmente enquanto concepção do mundo, ser ao mesmo tempo uma doutrina sobre a natureza da realidade e uma doutrina sobre o melhor modo de explicar a realidade. O mecanicismo como concepção considera que a realidade consiste em corpos em movimento. Estes corpos podem, por vezes, considerar-se como um só corpo regido por leis mecânicas, mas é mais frequente admitir-se uma pluralidade, em princípio infinita, de corpos elementares; por isso o mecanicismo foi muitas vezes atomista, isto é, combinou-se com uma filosofia corpuscular... Nesse caso, o mecanicismo é uma generalização da mecânica, a qual foi definida como a ciência do movimento.

O mecanicismo como modo de explicação consiste na doutrina segundo a qual uma explicação é, em última instância, uma explicação de acordo com um “modelo mecânico”. É menos evidente em que consiste esse modelo. Com efeito, logo que se tentam determinar as condições de uma explicação mecânica deve satisfazer-se, deparam-se-nos diversas dificuldades. Para já, a chamada explicação mecânica não tem o mesmo sentido preciso quando é uma explicação de carácter muito geral, onde a única coisa que serve de orientação é a vaga ideia de máquina, e quando é uma explicação dada dentro de um corpo teorético de uma ciência. O primeiro tipo de explicação é dificilmente analisável, o último, em contrapartida, presta-se a uma análise quase completa. O facto de não ter tido em conta a complexidade da natureza da explicação mecânica—ou, se quiser, das várias possíveis explicações mecânicas— permite compreender, em grande parte, o carácter interminável das discussões acerca de se o mecanicismo moderno atingiu ou não o seu fim. Alguns autores alegam que tanto a evolução da ciência em geral, e da

física em particular, como as novas ideias filosóficas, permitem falar de uma decadência do mecanicismo na ciência e na filosofia. Assim, por exemplo, as filosofias de tendência fenomenista e qualitativista, por um lado, e a importância cada vez maior de noções como as de _estrutura, _campo, _função, etc, por outro lado, são, no entender desses autores, uma prova de que é anacrónico continuar a manter uma concepção mecanicista ou empenhar-se em continuar a dar explicações mecânicas.

MEDIAÇÃO, MEDIATO—O conceito de mediação foi usado, explícita ou implicitamente, por vários filósofos antigos quando tiveram necessidade de encontrar um modo de relacionar dois elementos distintos. Neste sentido, a mediação foi entendida como a actividade própria de um agente mediador que era, ao mesmo tempo, uma realidade _intermédio.. A noção de mediação desempenha um papel importante na lógica clássica e especialmente na aristotélica. O chamado "termo médio" no silogismo exerce uma função mediadora no raciocínio, porquanto torna possível a conclusão a partir da premissa. Em geral, a mediação num raciocínio é o que torna possível esse raciocínio; com efeito, num processo discursivo, quer dedutivo, quer indutivo, são necessários termos ou juízos que medeiem entre o ponto de partida e a conclusão.

A ideia de mediação tem importância no pensamento de Hegel, que estabeleceu uma clara diferença entre o conhecimento imediato e o conhecimento mediato. Hegel concebe este último tipo de conhecimento em relação com a sua ideia da reflexão. Tal como a luz é reflectida por um espelho e volta à sua fonte, o pensamento também é reflectido ao ricochete sobre a realidade ou as coisas na sua imediato.. Converte-se então em saber mediato ou reflexivo. Neste sentido, o saber mediato é superior ao mediato. Mas, noutro sentido, o saber mediato é superior ao imediato, embora então a imediatez de que se trata não seja já a das coisas na sua conexão racional com o todo. Por isso, em Hegel, aquilo a que se pode chamar imediatez superior não é possível sem a mediatez, isto é, sem mediação. A mediação, entendida metafisicamente, resulta de uma ideia da realidade como processo dialéctico racionalmente articulável e explicável.

MemÓRIA—Por vezes distingue-se entre a recordação e a memória, considerando-se a primeira como acto de recordar ou então como aquilo que é recordado, e a segunda como uma capacidade, disposição, faculdade, função, etc. A recordação é, neste caso, um processo psíquico diferente de uma "realidade psíquica". A mencionada distinção tem raízes antigas. O problema de se a vontade intervém ou não na memória foi durante a antiguidade centro de inúmeras discussões. Todas elas se baseavam na necessidade de encontrar um equilíbrio entre as diferentes faculdades da alma, equilíbrio que ficava alterado a partir do momento em que uma das faculdades era sublinhada perante as outras. Durante toda a época moderna, tratou-se e discutiu-se o problema da sede da memória. Parece terem-se confrontado duas concepções últimas: a que define a memória como vestígio psicofisiológico deixado pelas impressões no cérebro e reprodutível mediante leis de associação, e a que tendeu a considerá-la como um puro fluir psíquico. Descartes já tinha distinguido entre duas formas de memória: a memória corporal, que consiste em vestígios ou pregas deixados nos cérebro, e a memória intelectual, que é espiritual e incorpora.. Dos filósofos que se ocuparam com particular atenção do problema da memória e suas possíveis formas, pode mencionar-se bergson e William James. Segundo Bergson, a memória pode ser memória-hábito ou memória de repetição, memória representativa. A primeira é a memória psicofisiológica; a segunda é memória pura, que constitui a própria essência da consciência. Este último tipo de memória representa a continuidade da pessoa, a

realidade fundamental, a consciência de duração pura. Por isso se diz que a memória, considerada neste sentido, é o ser essencial do homem enquanto entidade espiritual, podendo-se defini-lo, em certo sentido, de um modo diferente de todos os demais seres, como o ser que tem memória, que conserva o seu passado e o actualiza em todo o presente, porque tem, por conseguinte, história e tradição. A memória pura seria, pois, fundamento da memória propriamente psicológica, isto é, da memória enquanto retenção, repetição e reprodução dos conteúdos passados. Mas, ao mesmo tempo, esta memória representaria não só o reconhecimento dos factos passados, mas também o reviver efectivo, mesmo sem consciência da sua anterioridade, o "re-cordar" num sentido primitivo do vocábulo como reprodução de estados anteriores ou, melhor dizendo, como vivência actual que leva no seu seio todo o passado ou parte do passado.

Segundo William James, pode ter-se memória só de certos estados de ânimo que duraram algum tempo—estados que James chama substantivos. A memória é um fenómeno consciente enquanto consciência de um estado de ânimo passado que, por algum tempo, tinha desaparecido da consciência. Não pode considerar-se propriamente como memória a persistência de um estado de ânimo, mas só o seu reaparecimento. A memória deve referir-se ao passado da pessoa que a possui; além disso, deve vir acompanhada de um processo emotivo de crença. a memória não é uma faculdade especial; não há nada único, diz James, no _objecto da memória. Este é só um objecto imaginado no passado ao qual adere a emoção da crença. O exercício da memória pressupõe a retenção do facto recordado e a sua reminiscência. Causa, quer da retenção, quer da reminiscência, é a lei do hábito do sistema nervoso que trabalha na associação de ideias.

MENÇÃO—Distingue-se hoje entre o uso e a menção dos signos. Um signo usado é o nome da entidade designada pelo signo. Um signo mencionado é o nome de si mesmo. Assim, em: "Granada é uma linda cidade", o nome _Granada refere-se à cidade de Granada, à qual atribuímos a propriedade de ser linda. Em: "Granada" tem sete letras, o nome Granada refere-se a si mesmo: é o nome "granada" e não a cidade de Granada que tem sete letras. No primeiro exemplo, o nome Granada é usado>; no segundo exemplo, o nome é mencionado.

A distinção entre o uso e a menção encontra-se intimamente relacionada com a teoria da hierarquia das linguagens a que nos referimos no artigo sobre a noção de _metalinguagem.. Os lógicos medievais já tinham admitido essa distinção..

METAFÍSICA—A palavra _metafísica deve a sua origem a uma denominação especial na classificação das obras de Aristóteles feita primeiro por Andrónico de Rodes. Como os livros que tratam da filosofia primeira foram colocados na edição das obras do Estagirita a seguir aos livros da física, chamou-se aos primeiros metafísica, isto é "os que estão detrás da física". Esta designação, cujo sentido primitivo parece ser puramente classificador, teve posteriormente um significado mais profundo, pois, com os estudos que são objecto da filosofia primeira, se constitui um saber que pretende penetrar no que está situado para além ou detrás do ser físico enquanto tal.

Segundo o próprio Aristóteles, há uma ciência que estuda o ser enquanto ser.

Essa ciência investiga os primeiros princípios e as principais causas. Merece, por isso, ser chamada filosofia primeira, diferente de qualquer filosofia segunda. Aquilo que é enquanto é,

tem certos princípios, que são os axiomas, e estes aplicam-se a qualquer substância como substância e não a este ou àquele tipo de substância.

Aquilo a que chama filosofia primeira, ao ocupar-se do ser como ser, das suas determinações, princípios, etc, ocupa-se de algo que é, na ordem do que é na ordem também do seu conhecimento. Mas pode entender-se este ser superior ou supremo de dois modos: ou como estudo formal daquilo que depois se irá chamar _formalidades, e, nesse caso, a metafísica será aquilo que depois se irá chamar _ontologia, ou então como estudo da substância separada e imóvel—o primeiro motor, Deus—e nesse caso será, como Aristóteles lhe chama, "filosofia teológica", isto é, teologia.

Os escolásticos medievais ocupar-se-ão muitas vezes, da questão do objecto próprio da metafísica. E como o conteúdo da teologia estava determinado pela revelação, ocuparam-se também das relações entre metafísica e teologia. Foram muitas as opiniões sobre estes dois problemas.

Quase todos os autores concordaram em que a metafísica é uma ciência primeira e uma filosofia primeira. Mas, atrás disto, vêm as divergências. S. Tomás pensou que a metafísica tem por objecto o estudo das causas primeiras. Mas a causa real e radicalmente primeira é Deus. A metafísica trata do ser, o qual é "convertível com a verdade". Mas a fonte de toda a verdade é Deus. Nestes sentidos, pois, Deus é o objecto da metafísica. Por outro lado, a metafísica é a ciência do ser como ser e da substância, ocupa-se do ente comum e do primeiro ente, separado da matéria. Parece, assim, que a metafísica é duas ciências ou que tem dois objectos. Contudo isso não acontece, pois trata-se antes de dois modos de considerar a metafísica. Em um desses modos, a metafísica tem um conteúdo teológico, mas este conteúdo não é dado pela própria metafísica, mas pela revelação: a metafísica está, pois, subordinada à teologia. No outro destes modos, a metafísica é o estudo daquilo que aparece primeiro no entendimento; continua a estar subordinada à teologia, mas sem se pôr formalmente o problema dessa subordinação. Para Duns Escoto, a metafísica é primeira e formalmente ciência do ente. Para Duns Escoto, tal como antes para Avicena, a metafísica é anterior à teologia, não pelo facto de o objecto desta estar realmente subordinado ao objecto da primeira, mas pelo facto de, sendo a metafísica ciência do ser, o conhecimento deste último ser fundamento do conhecimento do ser infinito.Suárez resumiu e analisou quase todas as opiniões acerca da metafísica propostas pelos escolásticos e sustentou que essas opiniões têm todas alguma justificação, embora sejam parciais. Tanto os que defendem que o objecto da metafísica é o ente considerado na sua maior abstracção, como os que afirmam que é o ente real em toda a sua extensão, ou os que dizem que o único objecto é Deus, ou os que declaram que este único objecto é a substância enquanto tal, descobriram verdades parciais. Para Suárez, a noção de metafísica não é tão ampla como alguns supõem, nem tão restrita como outros admitem. A metafísica é a ciência do ser enquanto ser, concebido como transcendente. O princípio "o ser é transcendente" é, para Suárez, a forma capital da metafísica.

Durante a época moderna, defenderam-se opiniões muito diferentes acerca da metafísica, incluindo a opinião de que não é uma ciência nem nunca o poderá ser. Francis Bacon considerava que a metafísica é a ciência das causas formais e finais, ao contrário da física, que é a ciência das causas materiais e eficientes. Para Descartes, a metafísica é uma filosofia primeira que trata de questões como a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem. Característico de muitas das meditações ou reflexões ditas metafísicas, na época

moderna, é que tentam explicar problemas trans-físicos e que, nesta explicação, se começa com a questão da certeza e das primeiras verdades. A metafísica só é possível como ciência quando se apoia numa verdade indubitável e absolutamente certa, por meio da qual podem alcançar-se as verdades eternas. A metafísica continua a ser, em grande parte, ciência do transcendente, mas esta transcendência apoia-se, em muitos casos, na absoluta imediatez e imanência do eu pensante.

Outros autores rejeitaram a possibilidade do conhecimento metafísico e, em geral, de qualquer realidade considerada transcendente. O caso mais conhecido, na época moderna é o de Hume. A divisão de qualquer conhecimento em conhecimento de factos ou relações de ideias deixa sem base o conhecimento de qualquer objecto metafísico; não há metafísica porque não há objecto de que essa pertença ciência possa ocupar-se. Outros estabeleceram uma distinção entre metafísica e ontologia. Na ontologia, recolhe-se o aspecto mais formal da metafísica.

Concebe-se a ontologia como uma filosofia primeira que se ocupa do ente em geral. Por isso pode equiparar-se a ontologia a uma metafísica geral. As dificuldades oferecidas por muitas das definições anteriores de metafísica pareciam desvanecer-se em parte: a metafísica como ontologia não era ciência de nenhum ente determinado, mas podia dividir-se em certos ramos (como a teologia, a cosmologia e a psicologia racional) que se ocupavam de entes determinados, embora em sentido muito geral e como princípio de estudo desses entes—isto é, em sentido o**
A persistente tendência das ciências positivas ou ciências particulares relativamente à filosofia agudizou as questões fundamentais que se tinham levantado acerca da metafísica, e em particular as duas questões seguintes:

1) se a metafísica é possível como ciência;
2) de que se ocupa.

A filosofia de Kant é central na discussão destes dois problemas. Este autor tomou a sério os ataques de Hume contra a pretensão de alcançar um saber racional e completo da realidade, mas, ao mesmo tempo, tomou a sério o problema da possibilidade de uma metafísica. A metafísica foi, até agora, a arena das discussões sem fim, edificada no ar, não produziu senão castelos de cartas. Não pode, pois, continuar-se pelo mesmo caminho e continuar a dar rédea solta às especulações sem fundamento. Por outro lado, não é possível simplesmente cair no cepticismo: é mister fundar a metafísica para que venha a converter-se em ciência e para isso há que proceder a uma crítica das limitações da razão. Em suma, a metafísica deve sujeitar-se ao tribunal da crítica, à qual nada escapa nem deve escapar. Kant nega, pois, a metafísica, mas com o fim de a fundar. Tal como na idade média, a metafísica constituiu, durante a idade moderna e depois ao longo da idade contemporânea, um dos grandes temas de debate filosófico, e isso a tal ponto que a maior parte das posições filosóficas, desde Kant até à data, se podem compreender em função da sua atitude perante a filosofia primeira. As tendências adscritas àquilo que poderíamos chamar a filosofia tradicional não negaram em nenhum momento a possibilidade da metafísica. O mesmo aconteceu com o idealismo alemão, embora o próprio termo metafísica não tenha recebido com frequência grandes honras. Em contrapartida, a partir do momento em que se acentuou a necessidade de se ater a um saber positivo, a metafísica foi submetida a uma crítica constante. Na filosofia de Comte isto é

evidente: a metafísica é um modo de conhecer próprio de uma época da humanidade, destinada a ser superada pela época positivista. Esta negação da metafísica implicava, por vezes, a negação do próprio saber filosófico. Por isso surgiram, nos fins do século dezanove e começos do século vinte, várias tendências antipositivistas que, embora hostis em princípio à metafísica, acabaram por aceitá-la.

Existencialismo e bergsonismo e muitas outras correntes do nosso século são ou de carácter declaradamente metafísico ou reconhecem que o que se faz em filosofia é propriamente um pensar de certo modo metafísico. Em contrapartida, outras correntes contemporâneas opuseram-se decididamente à metafísica, considerando-a uma pseudociência. É o que acontece com alguns pragmatistas, com os marxistas e em particular com os positivistas lógicos (neopositivistas) e com muitos dos chamados analistas. Comum aos positivistas é terem adoptado uma posição sensivelmente análoga à de Hume. Acrescentaram à posição de Hume considerações de carácter linguístico. Assim, sustentou-se que a metafísica surge unicamente como consequência das ilusões em que a linguagem nos envolve. As proposições metafísicas não são nem verdadeiras nem falsas: carecem simplesmente de sentido. A metafísica não é, pois, possível, porque não há linguagem metafísica. A metafísica é, pois, um abuso da linguagem.

Nos últimos anos, foi dado verificar que, inclusive dentro das correntes positivistas e analistas se levantaram questões que podem considerar-se como metafísicas, ou então atenuou-se o rigor contra a possibilidade de qualquer metafísica.

METALINGUAGEM—No artigo sobre a noção de menção, Referimo-nos à distinção entre a menção e o uso dos signos. Esta distinção tem como base a teoria da hierarquia das linguagens, forjada para evitar os paradoxos semânticos. Segundo esta teoria, é necessário distinguir entre uma linguagem dada e uma linguagem desta linguagem. A linguagem dada chama-se usualmente objecto-linguagem. A linguagem do objecto da linguagem chama-se metalinguagem. A metalinguagem é a linguagem na qual se fala de um objecto-linguagem. O objecto-linguagem é a linguagem acerca da qual a metalinguagem fala. O objecto-linguagem é inferior à metalinguagem. Ora, _inferior não designa um valor, mas simplesmente a posição de uma linguagem no universo do discurso. Por isso a expressão "objecto-linguagem" tem sentido só em relação com a expressão _metalinguagem e a expressão _metalinguagem tem sentido só em relação com a expressão _objecto-linguagem. No exemplo que se segue: "os corpos atraem-se na razão directa das suas massas e na razão inversa do quadrado das distâncias." é verdadeiro; "os corpos atraem-se na razão directa das suas massas e na razão inversa do quadrado das distâncias" é uma expressão que pertence ao objecto-linguagem da física, e "é verdadeiro" é uma expressão que pertence à metalinguagem do objecto-linguagem da física. A teoria da hierarquia das linguagens foi proposta por B. Russell, em 1922, na sua INTRODUÇÃO AO TRACTATUS DE WITTGENSTEIN. Este autor tinha dito "que o que pode ser mostrado não pode ser dito" devido a que "o que se reflecte na linguagem não pode ser representado pela linguagem" e a que "não podemos expressar por meio da linguagem o que se expressa na linguagem". Para evitar estas dificuldades suscitadas por esta doutrina, que equivale a defender que a sintaxe não pode ser enunciada, mas unicamente mostrada, Russell propôs que "cada linguagem tem uma estrutura relativamente à qual nada pode enunciar-se na linguagem", mas pode haver outra linguagem que trate da estrutura da

primeira linguagem e tenha ela própria uma nova estrutura, não havendo talvez limites para esta hierarquia de linguagens.

MÉTODO—Tem-se um método quando se segue um determinado caminho, para alcançar um certo fim, ou posto de antemão como tal. Este fim pode ser o caminho ou pode ser também um fim humano ou vital; por exemplo, a felicidade. O método contrapõe-se à sorte e ao acaso, pois o método é, antes de mais, uma ordem manifestada num conjunto de regras.

Durante algum tempo, foi comum considerar que os problemas relativos ao método são problemas de um ramo chamado _metodologia e que esta constitui uma parte da lógica. Afirmou-se também que a lógica, em geral, estuda as formas do pensamento em geral, e a metodologia as formas particulares do pensamento. Hoje em dia, não costumam aceitar-se estas concepções do método e da metodologia; em todo o caso, não se considera que a metodologia seja uma parte da lógica. Por um lado, pode falar-se também de métodos lógicos. Por outro, as questões relativas ao método dizem respeito não só aos problemas lógicos mas também a problemas epistemológicos e até metafísico..

Uma das questões mais gerais, e também mais debatidas, relativamente ao método, é a relação que cabe estabelecer entre o método e a realidade que se procura conhecer. É frequente pensar que o tipo de realidade que se pretende conhecer determina a estrutura do método a seguir, e que seria um erro instituir e aplicar um método inadequado. Pode dizer-se que a matemática não tem o mesmo método que a física, e que esta não tem os mesmos métodos que a história, etc. Por outro lado, pretendeu-se muitas vezes encontrar um método universal aplicável a todos os ramos do saber e em todos os casos possíveis. Há, em qualquer método, algo de comum: a possibilidade de ser usado e aplicado por qualquer pessoa. Esta condição foi estabelecida com toda a clareza por Descartes, quando, no seu DISCURSO DO MÉTODO, indicou que as regras metodológicas propostas eram regras de invenção ou de descoberta que não dependiam da particular capacidade intelectual daquele que as usasse. Embora os antigos se tenham ocupado em questões de método, a investigação acerca do método, sua natureza e forma só atingiu o seu apogeu na época moderna, quando se quis um método de invenção distinto da mera exposição e da simples prova do já sabido. Nesse sentido, há uma diferença básica entre o método e a demonstração. Esta última consiste em encontrar a razão pela qual uma proposição é verdadeira. O primeiro, em contrapartida, procura encontrar a proposição verdadeira. Por isso disse Descartes que o seu discurso foi escrito "para conduzir bem a razão e procurar a verdade nas ciências". Pode falar-se de métodos mais gerais e de métodos mais especiais. Os métodos mais gerais são métodos como a análise, a síntese, a dedução, a indução, etc. Os métodos mais especiais são sobretudo métodos determinados pelo tipo de objecto a investigar ou pela classe de proposições que se propõe discutir. A filosofia ocupa- se não só de questões relativas à natureza do método mas também se pergunta se há ou não algum método mais adequado que outros para o próprio filosofar.

Fizeram-se muitas tentativas para classificar os diversos métodos utilizados na filosofia. Segundo um deles, há três métodos filosóficos fundamentais, cada um dos quais dá origem a um tipo peculiar de filosofia: 1) método dialéctico (Platão, Hegel, etc), que consiste em suprimir as contradições— no processo da natureza ou da história, nos argumentos lógicos, etc, e em subsumi-los em totalidades. Assim se nega a possibilidade de substâncias ou de princípios independentes entre si. 2) métodos logísticos (Demócrito, Descartes, Leibniz,

Locke), que consistem em afirmar a existência de princípios)coisas, leis, signos, etc) e em deduzir o resto a partir deles. Aqui dá-se grande importância à definição de carácter unívoco das naturezas simples ou dos termos básicos empregados. 3) método de indagação (Aristóteles, Francis Bacon, etc), que consiste em usar uma pluralidade de métodos, cada um deles adequados ao seu objecto, área ou ciência, atendendo principalmente aos resultados obtidos e ao progresso do conhecimento. Pode também falar-se de dois grupos de métodos: o método causal e o método formal, por um lado; e o método matemático e o genético-funcional, por outro. O método causal ocupa-se de processos; o formal, de formas; o matemático-formal recorre à formalização; o genético-funcional sublinha a continuidade das relações causa- efeito (genéticas) e das relações dos meios com os fins (funcionais).

De um modo mais geral, pode falar-se também de métodos racionais em contraposição com métodos intuitivos.

MITO—Chama-se _mito a um relato de algo fabuloso que se supõe que aconteceu num passado remoto e quase sempre impreciso. Os mitos podem referir-se a grandes feitos heróicos que, com frequência são considerados como fundamento e o começo da história de uma comunidade ou do género humano em geral. Podem ter como conteúdo fenómenos naturais, e nesse caso costumam ser apresentados alegoricamente. Muitas vezes, os mitos comportam a personificação de coisas ou acontecimentos.

Quando o mito é tomado alegoricamente, converte-se num relato com dois aspectos, ambos igualmente necessários: o fictício e o real. O fictício consiste em que, de facto, não aconteceu o que o relato mítico diz. O real consiste em que, de certo modo, o que diz o relato mítico corresponde à realidade. O mito é como um relato daquilo que poderia ter acontecido se a realidade coincidisse com o paradigma da realidade.

Na antiguidade, alguns, como os sofistas, separaram o mito da razão, mas nem sempre para sacrificar inteiramente o primeiro, pois com frequência admitiram a narração mitológica como envoltura da verdade filosófica. Esta concepção foi retomada por Platão, especialmente quando considerou o mito como modo de expressar certas verdades que escapam ao raciocínio. Neste sentido, o mito não pode ser eliminado da filosofia platónica, pois desapareceriam então dela a doutrina do mundo, da alma e de Deus, bem como parte da teoria das ideias. O mito é para Platão, muitas vezes, algo mais que uma opinião provável. Mas, ao mesmo tempo, o mito aparece nele como o modo de expressar o reino do devir.

Na antiguidade e na idade média, deu-se particular atenção ao próprio conteúdo dos mitos e ao seu poder explicativo. Desde o renascimento, abriu-se passagem a um problema que, embora já tratado na antiguidade, tinha ficado um pouco à margem: o problema da realidade, e, por conseguinte, o problema da verdade ou grau de verdade, dos mitos.. Muitos autores modernos negaram- se a considerar os mitos como dignos de menção. A verdadeira história, proclamaram eles, não tem nada de mítico. Contudo, à medida que se procurou estudar a história empiricamente, verificou-se que os mitos podem não ser verdadeiros no que contam, mas são verdadeiros noutro sentido: em que contam algo que realmente aconteceu na história, isto é, a crença em mitos. por outras palavras, os mitos foram considerados como factos históricos: a sua verdade é uma verdade histórica.

Na época contemporânea, prevaleceu o estudo do mito como elemento possível, e em todo o caso ilustrativo, da história humana e de certas formas de comunidade humana. O mito não é

mero objecto de pura investigação empírico-descritiva, nem tão pouco é manifestação histórica de nenhum Absoluto: é modo de ser ou forma de uma consciência: a “consciência mítica”. Esta consciência tem um princípio que se pode investigar mediante um tipo de análise que não é nem empírica nem metafísica, mas—em sentido muito lato -- epistemológico.. Mas como, ao mesmo tempo, a consciência mítica é uma das formas da consciência humana, o exame dos mitos ilumina a estrutura dessa consciência. O que se investiga deste modo é a função dos mitos na consciência e na cultura. A formação de mitos obedece a uma espécie de necessidade: a necessidade da consciência cultural. Os mitos podem ser considerados como supostos culturais.

MODALIDADE—Aristóteles dedicou particular atenção ao problema das proposições moda.... Segundo ele, é mister examinar o modo como se relacionam entre si as negações e as afirmações que expressam o possível e o não possível, o contingente e o não contingente, o impossível e o necessário. Temos assim quatro modalidades.

1) _possibilidade: “é possível que s seja p”.
2) _impossibilidade: “é impossível que s seja p”.
3) _contingência: “é contingente q que s seja p”.
4) _necessidade: “é necessário que s seja p”.

Para entender a noção aristotélica de proposição modal, temos de nos referir a duas distinções: a distinção entre proposições simples e atributivas e proposições modais, bem como a distinção, destas últimas, entre o _modus e o _dictu..

São simplesmente atributivas aquelas nas quais se afirma ou nega que p seja atribuível a s. Proposições modais são aquelas nas quais não só se atribui p a s, mas também se indica o modo como p se une a s ou modo como determina a composição de p e s.

É indispensável que o modo não afecte simplesmente um dos componentes da proposição (como em “o homem bom é necessariamente prudente”), mas a composição de p e s (como em “é necessário que o homem bom seja prudente”).

Deve distinguir-se na proposição modal entre o _modus e o _dictum. O _modus refere-se à atribuição: é uma determinação que, segundo os escolásticos, afecta a cópula. O _dictum é uma qualidade do enunciado que une ou separa p e s. Assim, em “é impossível que Sócrates não seja um homem branco”, o _modus (é impossível que) é afirmativo, enquanto o _dictum (Sócrates não é um homem branco) é negativo. A afirmação ou a negação nas proposições modais devem referir-se ao _modus e não ao _dictum, ao contrário do que acontece com as proposições simplesmente atributivas.

Uma das questões mais importantes no problema da modalidade é se a modalidade se refere primeiramente às proposições ou aos factos. No primeiro caso, trata-se de uma modalidade em sentido lógico; no segundo, de uma modalidade em sentido ontológico. Note-se que ambos os aspectos são considerados na doutrina aristotélico-escolástica, mesmo quando nas exposições mais correntes predomina o sentido lógico da modalidade, tal como ressalta da análise da estrutura das proposições modais.

Kant considerou a modalidade nos juizos como “uma função completamente particular dos mesmos, cujo distintivo consiste em não contribuir em nada para a matéria do juízo” (porque esta matéria se compõe apenas de quantidade, qualidade e relação), mas em referir-se apenas ao

valor da cópula na sua relação com o pensamento em geral". Os juizos modais, segundo Kant, juizos de realidade (ou assertóricos), juizos de contingência (ou problemáticos) e juizos de necessidade (ou apodícticos). Assim se separa Kant da lógica considerada como clássica, pois inclui entre os juizos modais os juizos da realidade ou assertóricos, que são juizos simplesmente atributivo... A razão da doutrina kantiana encontra-se na sua teoria das categorias, que se baseia, por sua vez, numa doutrina dos juizos como _actos de julgar. Assim, a modalidade kantiana pode ser descrita como epistemológica e não como lógica ou ontológica.

Alguns autores contemporâneos afirmaram que pode entender-se a modalidade de três pontos de vista: o psicológico, o lógico e o ontológico. Aconteceria, pois, com a modalidade o mesmo que com os chamados _grandes _princípios da lógica: identidade, contradição, terceiro excluído. contudo, estes mesmos autores prescindem com frequência do ponto de vista psicológico para se aterem apenas aos dois restantes. O mais plausível é distinguir cuidadosamente entre estes, o que nem sempre é fácil. Alguns pensadores afirmam que isso se deve a uma espécie de primado da modalidade ontológica sobre a lógica. Outros pensadores tentam basear a modalidade naquilo que chamam "maior ou menor ímpeto ou peso lógico da enunciação", que se refere à _maneira da enunciação e é a expressão do grau de certeza da mesma.

A noção de _ímpeto ou _peso lógico é, todavia, muito obscura.

Alguns filósofos preferem, dado isto, interpretar a modalidade em sentido ontológico. Consideram os graus da modalidade como expressivos das categorias mais fundamentais do ente e do seu conhecimento, de modo que o estudo da modalidade é prévio ao das categorias enquanto princípios constitutivos do real. A modalidade é a expressão dos modos do ser, ao contrário dos momentos do ser e das formas ou maneiras do ser. Os modos são a possibilidade, a realidade e a necessidade. Os momentos, a existência e a essência; as maneiras ou formas, a realidade e a idealidade.

A Consideração lógica da modalidade foi, porém, a que alcançou, na época contemporânea, maior desenvolvimento.

É usual apresentar a doutrina das modalidades dentro da lógica proposicional. A lógica modal ocupa-se, com efeito, de certos tipos de proposições, tais como "é necessário que p", "é possível que p", "é impossível que p", donde _p simboliza um enunciado declarativo.. Com "é contingente q que p" pode reduzir-se à conjunção de "é possível que p" e "é possível que não p", na noção de contingência é eliminado habitualmente dos actuais sistemas de lógica modal.

MODO—Do ponto de vista metafísico, falou-se de modos comuns, equiparados ao transcendentais, modos metafísicos em geral e modos de ser (metafísicos, físicos, etc). Do ponto de vista metafísico os modos são modos reais. Os modos reais são afecções entitativas que não têm consistência própria independente de outra entidade. A sua realidade ontológica mais débil que a dos acidentes. Mas são importantes, porque permitem estabelecer—mediante a distinção dita modal—distinções entre uma entidade e algumas das suas modificações reais. Os modos reais podem ser de várias espécies. modos substanciais, modos acidentais, modos de inerência, etc. Alguns dos mais importantes filósofos modernos deram grande atenção ao problema dos modos reais. Assim, por exemplo, Descartes chamou modos aos atributos ou qualidades da substância. Por vezes, como nos PRINC PIOS, estabeleceu uma distinção entre modos, atributos e qualidades. "quando considero—escreve Descartes -- que a substância está disposta ou diversificada de outra forma por eles, sirvo-me particularmente do termo _modo; quando esta variação permite que se lhe chame assim, chamo-lhe _qualidade; quando penso que estas

qualidades ou modos são substancialmente sem as considerar noutro modo que não seja dependente dela, chamo-lhe _atributo". Os atributos são modos fundamentais (como a extensão dos corpos) ou simples qualidades (como a figura dos corpos). Em suma, os modos são modificações do atributo fundamental, mas de tal modo que cada substância individual é um modo desse atributo. Por isso, Descartes chama modos da extensão e modos do pensamento às coisas extensas e pensantes, com o que o modo constitui, por assim dizer, a individualidade da substância. Espinosa chamava modos às afecções da substância ou seja àquilo que é noutro e pelo qual se concebe.

Locke entendeu os modos como uma variedade daquilo a que chamava ideias complexas, juntamente com as substâncias e as relações. "Chamo modos— escreve ele—às ideias complexas quem, independentemente do modo como são compostas, não contêm nelas a suposição de subsistir por si mesmas, mas são consideradas como dependências ou afecções de substâncias—tal como as ideias significadas pelos vocábulos triângulo, gratidão, etc." Os modos, no sentido de Locke, são maneiras de designar ideias de qualidade, independentemente das substâncias às quais aderem ou podem aderir. Segundo Locke, há dois tipos de modos: 1) modos simples, com variações ou combinações de uma mesma ideia simples (como uma dúzia); 2) modos mistos ou compostos de ideias simples de várias espécies que se juntaram para fazer uma ideia complexa (como a _beleza, que consiste numa certa combinação de cor, figura, etc, que causa prazer). A doutrina dos modos de Locke, que é como uma teoria dos objectos e das representações, exerceu grande influência, pelo menos na medida que até autores hostis ao seu pensamento adoptaram a sua terminologia.

Aquilo a que pode chamar-se doutrina dos modos teve escassa ressonância a partir de fins do século dezoito.

O modo, do ponto de vista lógico, é tratado na doutrina do silogismo..

MONISMO—Usa-se o termo monismo para se referir aos filósofos que só admitem uma substância. Não quer isto dizer que se trate sempre de uma substância, pode tratar-se de uma só espécie de substância. Com efeito, pode ser-se monista e admitir que há só matéria ou que há só espírito, mas não se deixa de ser monista quando se admite que há uma pluralidade de indivíduos sempre que estes sejam da mesma substância. Foi comum empregar os termos _monismo e _monistas para se referir respectivamente à doutrina e aos filósofos que defendem a doutrina segundo a qual há uma só substância. Nesse último sentido são monistas os filósofos como Parménides e Espinosa. No sentido de _monismo como doutrina que afirma que há só uma espécie de substância, são monistas quer os materialistas, quer os espiritualistas. A doutrina que se contrapõe ao monismo é o dualismo; só se contrapõe ao pluralismo quando se afirma que há um só tipo de substância e há, além disso, uma só substância.

O monismo pode ser gnoseológico ou metafísico ou as duas coisas ao mesmo tempo. Quando é só gnoseológico, a realidade à qual o monismo reduz qualquer outra ou é o sujeito (no idealismo) ou então o objecto (no realismo). Quando é só metafísico, as realidades que se consideraram habitualmente como tipo único de realidade ou como única realidade são as já citadas de matéria ou espírito, mas podem ser outras—por exemplo, uma realidade que se suponha estar mais além, ou mais a quem, da matéria e do espírito. Podem classificar-se também as doutrinas monistas em monismo místico e em monismo panteísta. O primeiro é representado em parte já por Parménides, cuja a fórmula de identidade do ser com o pensar predeterminou o

decurso anterior da maioria das doutrinas monistas. O principal e mais idóneo representante do monismo místico é Plotino, cuja noção do Uno, constitui o princípio que dá lugar à oposição do sujeito e do objecto mediante o processo das suas emanações. Representante do monismo panteísta é, em contrapartida, Espinosa, que soluciona o problema do dualismo corpo-alma levantado pelo cartesianismo, por meio da noção de substância infinita, em cujo seio se encontram os atributos com seus infinitos modos. A redução de qualquer ser à causa imanente das coisas converte este tipo de monismo num monismo ao mesmo tempo gnoseológico e metafísico, que resolve quer o problema da relação entre as substâncias pensante e extensa, quer a questão da unidade última da existência absolutamente independente sem fazer dela algo transcendente ao mundo. Na mesma linha está Schelling, em cujo sistema desempenha a absoluta indiferença de sujeito e objecto o ponto de coincidência de todas as dualidades da Natureza e do Espírito, que se apresentam alternadamente como sujeito e como objecto, não obstante a sua última e essencial identidade. Na época moderna, o monismo surgiu por vezes como um espiritualismo que não nega a natureza nem o mecanismo a que está submetida, mas que a engloba na unidade mais ampla de uma teleologia. A tendência materialista e naturalista prevaleceu, contudo, no monismo actual sobre a espiritualista.

MORAL—Os termos _ética e _moral são usados, por vezes, indistintamente. Contudo, o termo _moral tem usualmente uma significação mais ampla que o vocábulo _ética. Em algumas línguas, e o português é uma delas, o moral opõe-se ao físico, e daí que as ciências morais compreendam, em oposição às ciências naturais, tudo o que não é puramente físico no homem (a história, a política, a arte, etc), isto é, tudo o que corresponde às produções do espírito subjectivo e até o próprio espírito subjectivo. As ciências morais ou, como tradicionalmente são chamadas, ciências morais e políticas, compreendem então os mesmos temas e objectos que as ciências do espírito, sobretudo quando se entendem estas como ciências do espírito objectivo e da sua relação com o subjectivo. Por vezes, opõe-se também o moral ao intelectual para significar aquilo que corresponde ao sentimento e não à inteligência ou ao intelecto. Finalmente, o moral opõe-se comummente ao imoral e ao amoral enquanto está inserido no mundo ético que se opõe àquilo que se enfrenta com este mundo ou permanece indiferente perante ele. A moral é, nesse caso, aquilo que se submete a um valor, enquanto imoral e o amoral são, respectivamente, aquilo que se opõe a qualquer valor e aquilo que é indiferente ao valor.

Hegel distinguiu entre a moralidade como moralidade subjectiva e a moralidade como moralidade objectiva. Enquanto a primeira consiste no cumprimento do dever, pelo acto de vontade, a segunda é obediência à lei moral enquanto fixada pelas normas, leis e costumes da sociedade, a qual representa ao mesmo tempo o espírito objectivo. Hegel considera que a mera boa vontade subjectiva é insuficiente. É mister que a boa vontade subjectiva não perca em si mesma ou, se quiser, mantenha simplesmente de que aspira ao bem. O subjectivismo é aqui meramente abstracto. Para que chegue a ser concreto, é preciso que se integre com o objectivo, que se manifesta moralmente como moralidade objectiva. Esta também não é uma acção moral simplesmente mecânica: é a racionalidade da moral universal concreta que pode dar um conteúdo à moralidade subjectiva da mera consciência moral.

O termo _moral foi usado muitas vezes como adjectivo que se aplica a uma pessoa determinada, da qual se diz então que é moral.

MOVIMENTO—O termo _movimento tem frequentemente a mesma significação que os vocábulos _mudança e _devi.. Em princípio, o que dissemos acerca do conceito de devir pode aplicar-se ao conceito de movimento. Contudo, pode adoptar-se a convenção de usar _movimento para se referir a dois conceitos mais específicos: um, o de translação, deslocação ou movimento local; outro, o do movimento no sentido em que esta noção foi usada na moderna ciência da natureza e na filosofia desta ciência. Estes dois conceitos estão estreitamente relacionados entre si. Com efeito, uma das características desta ciência é a de se negar a tratar o problema da mudança ontológica e o reduzir a questão da mudança à da deslocação de partículas no espaço. Já os atomistas gregos tinham antecipado esta redução, pois os átomos não se alteravam na sua natureza, e as mudanças dos corpos explicavam-se por meio de translações espaciais. E o próprio Aristóteles seguiu, por vezes, a mesma via, sobretudo ao tratar em pormenor aquilo a que chamava "movimento local". O movimento no sentido apontado constituiu um tema central na moderna ciência e filosofia da natureza; como Einstein assinalou, constituiu uma das chaves fundamentais para a "leitura do livro da natureza".

* *

MUNDO—O termo _mundo foi utilizado filosoficamente para designar: a) o conjunto de todas as coisas; b) o conjunto de todas as coisas criadas; c) o conjunto de entidades de uma classe (o mundo das ideias, o mundo das coisas físicas). No primeiro sentido foi o que predominou entre os antigos. Mas ainda dentro deste sentido, deram-se várias definições de _mundo. Por vezes, _mundo designa a ordem do ser. É o significado de mundo entre os pitagóricos:

Mas ainda dentro do conceito de ordem ou mundo ordenado, podem encontrar-se várias formas. Foram predominantes duas delas: a do mundo sensível e a do mundo inteligível. Estes dois mundos apresentam muitas vezes como contrapostos. Mas reconheceu-se, ao mesmo tempo, que há uma unidade que os fundamenta e que os torna possíveis como distintos, a existência humana. Com efeito, cada um deles se define pela relação em que se encontra relativamente ao homem, que habitualmente está submerso no mundo sensível, mas que vive em contínua transcendência para o mundo do pensamento e das coisas verdadeiras. No cristianismo, persiste a oposição entre os mundos, mas sob um carácter peculiar, a que chega a destruir as bases da concepção antiga. O mundo como tal parece identificar-se com este mundo. Independente a ele, mas ao mesmo tempo relacionado com ele como criação sua, está o mundo de Deus. Estar no mundo, viver no mundo, significa, segundo ele, viver aqui em baixo, quer no pecado, e nesse caso este mundo é o objecto mais directo do amor do homem, quer em estado de graça, e nesse caso a alma humana transcende do mundo para se dirigir a Deus. Esta transcendência do mundo não significa, de modo algum, a sua aniquilação. o amor a Deus não se contrapõe, como claramente se vê em Santo Agostinho, ao amor ao mundo: pelo contrário, é possível "amar a Deus no mundo", tal como é possível "amar o mundo em Deus". É o ponto de vista de Deus aquele que pode justificar este mundo e convertê-lo, inclusive, em objecto de amor por um meio divino. Em todo o caso, a relação entre o mundo e Deus é um dos temas capitais do pensamento cristão. O termo _mundo designa também um todo ao mesmo tempo completo e finito, um verdadeiro composto. Nesse caso, o mundo designa uma soma de seres existentes ou, como diz Leibniz, toda série e toda a colecção de todas as coisas existentes para que não se diga que podiam existir diversos mundos em diferentes tempos e em diferentes lugares (TEODICEIA). O mundo assim entendido é o objecto da cosmologia.. Esta cosmologia trata do mundo como um

todo, da sua origem e composição, ao contrário das ciências que tratam de partes determinadas do mundo.

Kant enfrentou o problema da cosmologia racional ao pôr a questão da significação do mundo. Conforme indica Kant, existem duas expressões: mundo e Natureza, que, por vezes, coincidem. Contudo, enquanto mundo pode usar-se mais propriamente para designar "a soma total de todas as aparências e a totalidade da sua síntese", _natureza pode usar-se para designar o próprio mundo anterior como um todo dinâmico. Para Kant, é impossível falar acerca do mundo como um todo dinâmico sem ultrapassar os limites da experiência possível. Em suma, não podemos determinar por meio da razão pura se o mundo teve ou não um começo no espaço e no tempo e se é ou não composto de partes simples: tanto a tese como a antítese podem demonstrar-se igualmente. A ideia cósmica é, para este autor, uma ideia demasiado ampla ou demasiado restrita para que possamos aplicar-lhe os conceitos do entendimento (as categorias).Contudo, pode ser considerada como uma ideia reguladora, uma vez que todo o falar acerca dos conteúdos do mundo pressupõe de certo modo uma ideia do mundo, a qual pode orientar a investigação. A ideia do mundo como totalidade foi tratada por muitos filósofos depois de Kant. Alguns equipararam o conceito do mundo ao conceito da realidade. Outros entenderam o mundo como uma realidade objectiva, correlativa ou, consoante os casos, contraposta ao eu. Continuou a falar-se de diversos mundos ou de diversos conceitos de mundo. O conceito de mundo foi investigado filosoficamente de novo, como um conceito muito central na filosofia por vários autores contemporâneos.

MUNDO (CONCEPÇÃO DO) -- a imagem do mundo própria da ciência nem sempre equivale à cosmovisão ou concepção do mundo que penetra a vida espiritual do homem; é antes uma ideia geral da organização do cosmos material, de acordo com as descobertas científicas. Esta imagem do mundo consegue-se mediante uma generalização dos dados parciais da ciência e é susceptível de modificação e desenvolvimento, enquanto a cosmovisão ou concepção do mundo é dada de uma vez na sua totalidade, é inalterável e depende, em grande parte, do carácter individual, do povo ou conjunto de povos , do momento histórico, etc. A confusão entre imagem e concepção do mundo, bem como a confusão entre esta e a filosofia, foram desentranhadas recentemente quando um estudo mais atento do passa do cultural verificou a possibilidade de uma separação das mesmas, e, juntamente com isso, a possibilidade de uma teoria das concepções do mundo intimamente relacionada, segundo Dilthey, com o problema da filosofia da filosofia. A concepção do mundo apresenta-se deste modo como um conjunto de intuições que determinam não só as particularizações de um tipo humano ou cultural e que condicionam toda a ciência, mas abarcam também e em particular as formas normativas, fazendo da concepção do mundo uma norma para a acção. A partir deste ângulo, apresentam-se como concepções do mundo vastos sistemas, que usualmente vêem sendo considerados como filosofias ou como simples posições metafísicas, tais como, por exemplo, o materialismo, o espiritualismo, etc. Em contrapartida, torna-se mais difícil separar concepção do mundo e metafísica ou concepção do mundo e religião. Os caracteres comuns de todas elas—afã de saber integral, referência à totalidade, solução dos problemas do sentido do mundo e da vida são insuficientes para uma explicação completa do problema das cosmovisões enquanto tais, problema cuja solução requer não só uma determinação da sua estrutura , mas também o estudo histórico das suas concepções surgiram no decurso da história. filosofia, metafísica, imagem científica do mundo, religião e diversos outros elementos encontram-se na concepção do mundo sem que esta seja uma mera soma, mas antes um elemento distinto que banha, dom a sua luz,

todos os elementos parciais. Verifica-se precisamente a crise de uma concepção do mundo quando há inadequação entre ela e a visão teórica objectiva. A tensão entre a concepção do mundo e o saber teórico agudiza-se, pois, nos momentos de crise até surgir uma nova cosmovisão cujos fundamentos não são verificados, até que surge uma nova adequação entre os dois tipos de saber.

N

NADA—Bergson declarou que a ideia do nada é muitas vezes o motor invisível da especulação filosófica. Na filosofia grega, esta ideia surgiu de várias maneiras como problema da negação do ser, como problema da impossibilidade de afirmar o nada, etc.. Foi comum a muitos pensadores a ideia de que o nada é a negação do ser; O que há, para já, é o ser e só quando se nega este "aparece" o nada. Outros defenderam que só pode falar-se com sentido do ser uma vez que, como afirmava Parménides, só o ser é e o não ser não é. Outros ativeram-se á tese de que do nada não advém nada; afirmar o contrário equivaleria a destruir a noção de causalidade e a de que as coisas poderiam surgir do acaso. Finalmente outros, como Platão, tentaram ver qual é a função que pode desempenhar uma "participação do nada" na concepção dos entes que são, ou declararam, como Aristóteles, que tanto a negação como a privação se dão dentro de afirmações, uma vez que do não ser pode afirmar-se que é. Em geral, pois, os filósofos gregos enfrentaram o problema do nada principalmente do ponto de vista do ser.

O pensamento cristão substituiu o princípio segundo o qual do nada não advém nada pelo princípio segundo o qual do nada advém o ser criado. A concepção de que Deus criou o mundo do nada transformou inteiramente as bases da especulação filosófica e teve grande influência na filosofia moderna.

Kant assinala que o conceito supremo de que costuma partir uma filosofia transcendental é a divisão entre o possível e o impossível. Mas qualquer divisão supõe um conceito dividido e há que remontar a este. Esse conceito é o conceito de objecto em geral (prescindindo de que se trate de um algo ou de um nada). A ele se irão aplicar os conceitos categoriais e, de acordo com cada um deles, haverá diversos tipos de _nada. O sentido ontológico da privação e da negação foi acentuado por Hegel quando, mesmo no começo de A CIÊNCIA DA L GICA, manifesta que o ser e o nada são igualmente indeterminados: Com efeito, "o ser, o imediatamente determinado é, na realidade, um nada" e "o nada tem a mesma determinação ou, melhor dizendo, a mesma falta de determinação que o ser". Segundo Hegel, esta identificação é possível porque se esvaziou previamente o ser de toda a referência com o fim de alcançar a sua pureza absoluta; assim purificado, do ser diz-se o mesmo que do não ser e, portanto, o ser e o nada são a mesma coisa. A absoluta imediatez do ser coloca-o no mesmo plano que a sua negação e só o devir poderá surgir como um movimento capaz de transcender a identificação da tese e da antítese.

Bergson assinala, por seu lado, que a metafísica sempre rejeitou a duração e a existência como fundamentos do ser pelo facto de os considerar contingentes. Daí as tentativas sempre fracassadas de deduzir da essência a existência. Esta dificuldade fica solucionada, segundo bergson, quando se demonstra que a ideia do nada é uma pseudo-ideia, quando se nota que não se pode nem imaginá-la nem pensá-la e que o pensar só suprime uma parte do todo e não o próprio todo, isto é, só suplanta um ser por outro ser. A representação de um objecto como inexistente acrescenta algo à ideia do objecto: acrescenta-lhe a ideia de exclusão. Daí que haja

mais e não menos na ideia do objecto concebido como inexistente que na do objecto concebido como existente.

Diferente da de bergson é a ideia de Heidegger sobre o nada. Heidegger não pergunta porque é que se afirma que há um nada, mas porque é que o não há. O nada não é, para Heidegger, a negação de um ente, mas aquilo que possibilita o não e a negação. O nada é o elemento dentro do qual flutua, esbracejando para se sustentar, a existência. Este nada descobre-se na têmpera existencial da angústia. Assim, o nada é aquilo que torna possível o transcender do ser. Aquilo que _implica—não lógica mas ontologicamente—o ser. Por isso há uma _patência do nada sem a qual não haveria liberdade. Pensadores de tendência lógica- analítica criticaram esta concepção que proposições tais como "o nada aniquila" significam logicamente o mesmo que "a chuva chove". Tais teses acerca do nada serão rebeldias inaceitáveis às regras sintéticas da linguagem. Cabe dizer que Heidegger não pretende formular _proposições acerca do nada. Isto vê-se claramente na exposição de Sartre. Este aceita e corrige as análises de Heidegger, sustentando que o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser o seu próprio nada. Para esses autores, pois, só a liberdade radical do homem (entendida no caso de Sartre como _nada) permite enunciar significativamente essas _proposições. Sartre diz, explicitamente, que o problema da liberdade condiciona o aparecimento do problema do nada, pelo menos na medida em que a liberdade é entendida como algo que precede a essência do homem e a torna possível, isto é, na medida em que a essência do ser humano está suspensa da liberdade. O suposto íntimo de Heidegger e Sartre seria o da "impotência da lógica para enfrentar semelhante problema, pois a lógica apareceria só no momento em que houvesse um ser enunciador, que se tornaria possível precisamente, porque transcendido do nada.

NATUREZA—trataremos deste conceito pelo menos em dois sentidos, nem sempre independentes entre si: no sentido de _natureza principalmente como a chamada "natureza de um ser" e no sentido de _natureza como "a natureza".

O contraste entre "aquilo que é por natureza" e "aquilo que é por convenção" foi tratado principalmente pelos sofistas para distinguir entre aquilo que tem um modo de ser que lhe é próprio e que há que conhecer tal como efectiva e naturalmente é, e aquilo cujo ser, ou modo de ser, foi determinado de acordo com um propósito humano. Também se discutiu—e tem vindo a discutir-se até hoje—se as _leis enquanto leis de uma sociedade derivam de um modo, ou modos, de ser, ou são resultado de um pacto ou "contrato social". Em todas estas discussões, a noção de "ser por natureza" aproximava-se da noção de "ter algo próprio de si e por si". Esta última noção não é alheia ao modo como Aristóteles propôs as suas influentes definições de _natureza. Distinguiu, com efeito, vários sentidos de natureza: a geração daquilo que cresce; o elemento primeiro donde emerge aquilo que cresce; o princípio do primeiro movimento imanente a cada um dos seres naturais em virtude da sua própria índole; o elemento primeiro de que é feito um objecto ou do qual provém; a realidade primeira das coisas (METAF SICA). Todas estas definições têm em comum que a natureza é "a essência dos seres que possuem em si mesmos e enquanto tais o princípio do seu movimento". Por isso se pode chamar _natureza à matéria, mas só enquanto é capaz de receber esse princípio do seu próprio movimento; ou também à mudança e ao crescimento, mas só enquanto são movimentos procedentes desse princípio. _natureza é, pois, "um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa na qual reside imediatamente por si e não por acidente" (F SICA).

De tudo isto se depreende que aquilo que existe por natureza se contrapõe àquilo que existe por outras, por exemplo, pela arte. Uma coisa que não possua o princípio do movimento que a faz

actuar de acordo com o que é, não tem essa substância que se chamar _natureza. A natureza é, pois, ao mesmo tempo, substância e causa. Ora, dentro daquilo a que chamamos “mundo natural” ou simplesmente _natureza, há conhecimentos que n~ão produzidos pela arte e, todavia, são de certo modo “contrários à natureza”. Isso acontece com os chamados “movimentos violentos”, ao contrário dos “movimentos naturais”. O estudo da diferença entre estes dois tipos de movimentos foi muito importante especialmente na idade média e nos começos da época moderna, quando se estabeleceram os fundamentos da chamada física clássica. Quando nos referimos à “unidade da natureza” como um _todo, apontamos para ideias acerca da natureza mais próximas das modernas, nas quais, como depois, veremos se entendeu natureza como o “conjunto das coisas naturais”. Em alguns casos, o conceito de natureza como “um todo” foi explicado usando nomes tais como _cosmos, _universo, _o _todo, “a realidade sublunar”, etc.

importa destacar, no começo da idade média, a concepção de natureza de João Escoto Erígena, para o qual Deus é a natureza criadora e incriada, d’Ele procede a natureza criadora e criada, isto é, as ideias, o inteligível. Segue-se-lhe a natureza incriada e incapaz de criação, representada pelo mundo sensível. O último elemento desta é a natureza que não foi criada nem tão pouco é criadora, esta natureza é no entanto Deus, como ponto final de um desenvolvimento no qual foi princípio e que se cumpre na aspiração de todo o ser a identificar-se de novo com a natureza divina. A natureza, em sentido lato, constitui uma unidade onde a separação não é mais do que o afastamento do primeiro princípio e onde a temporalidade do mundo é manifestação da eternidade.

Os escolásticos usaram o termo em sentidos parecidos ao de Aristóteles, mas acrescentaram-lhe novas significações. Assim, em S. Tomás há três significações predominantes: como princípio intrínseco de movimento; como essência, forma, índole de uma coisa e como aquilo a que se chamou “a totalidade de todas as substâncias”. No primeiro caso, trata-se de um modo de ser próprio de certas entidades; no segundo, é aquilo que constitui o todo ou uma parte de certas entidades. Cada um destes significados se entende melhor se o confrontarmos com alguns dos outros. Assim, por exemplo, se tomarmos o conceito de natureza na sua segunda significação, podemos ver melhor o que se entendeu por natureza em relação ao que se entendeu por pessoa. A natureza equivale aqui ao _quê de uma coisa, aquilo que uma coisa é, enquanto a pessoa equivale ao _quem, seja qual for o suposto que o constitui. O suposto é o que tem natureza e a natureza é aquilo pelo qual o suposto se constitui na sua espécie. alem da contraposição de natureza e arte, foram muito importantes a de natureza, como aquilo que foi criado, e Deus. Outra, de certo modo derivada da anterior, é a contraposição de natureza e graça, que foi particularmente importante na filosofia e na especulação teológica de Santo Agostinho. Enquanto criada por Deus, a natureza é, para Santo Agostinho, fundamentalmente boa. Não é uma potência má que se oporia a uma potência boa. O mal na natureza surge como consequência do pecado, o qual pode ser interpretado, metafisicamente, como um “movimento de afastamento da fonte criadora”. Para redimir a natureza assim corrompida, é necessária a graça. Daí que a graça não elimine a natureza, mas que a aperfeiçoe.

Própria da época moderna e, mais especificamente da contemporânea, é a contraposição entre natureza e cultura.

Mencionaremos muito ao de leve algumas das posições tomadas. Segundo alguns, são ilegítimas todas as contraposições, visto que “o que há” é simplesmente “a natureza”, à qual deve reduzir-se tudo. Segundo outros, a natureza está subordinada à liberdade, à cultura ou ao espírito, cada

um dos quais, ou todos ao mesmo tempo, acabarão por absorver a natureza. Segundo outros, cada um dos termos de qualquer destas contraposições exclui o outro só enquanto não se tem em conta a possibilidade de um terceiro termo, que seria como que uma síntese. Esta última localização foi muito comum desde o idealismo alemão, que, em grande parte, pode caracterizar-se como uma tentativa para resolver a contraposição natureza-espírito. Finalmente, outros preferem falar de uma complementarização recíproca, segundo a qual, e de modo análogo ao que se tinha dito relativamente à natureza e à graça, á liberdade e à cultura, ao espírito, etc, não se opõem propriamente à natureza, mas . complementam-na ou completam-na.

NECESSIDADE—Neste artigo, examina-se o conceito de necessidade principalmente do ponto de vista ontológico e metafísico.

Referências mais precisas, em sentido lógico, encontram-se no artigo _modalidades e, em sentido real, em _determinismo.

Desde Aristóteles, entendeu-se por necessário aquilo que não pode ser de outro modo, aquilo que, por conseguinte, só existe de um modo. Pode entender-se esta noção de duas maneiras: a) como necessidade ideal, que expressa o encadeamento das ideias, e b) como necessidade real, que expressa o encadeamento de causas e efeitos.

É frequente, em muitos filósofos, passar da necessidade real para a ideal e vice-versa. No primeiro caso, supõe-se que há uma razão que rege o universo; no segundo, que o rigoroso encadeamento causal pode expressar-se em termos de necessidade ideal. Para evitar estas confusões, os escolásticos propuseram-se confrontar a noção de necessidade com outras noções morais (entendidas em sentido ontológico). E distinguir entre vários tipos de necessidade. No que diz respeito ao primeiro ponto, afirmaram que a necessidade inclui a possibilidade, é contraditória com a contingência, é contrária à impossibilidade. No que se refere ao segundo ponto, propuseram várias distinções do conceito de necessário. Deste modo, estabeleceram uma gradação entre formas de necessidade q que vão do absoluto ao mais condicionado e que, inclusive, permitem compreender a necessidade condicionada como uma atenuação absoluta. Na verdade, só de Deus se costuma dizer que é impossível que não seja.

Em geral, a época moderna empenhou-se em distinguir mais que entre a necessidade absoluta e a condicionada, entre a necessidade ideal e a real, atribuindo à primeira um carácter absoluto.

Em Descartes, isto é possível por ter situado previamente Deus fora da esfera da necessidade propriamente dita: Deus não faz o que faz por concordar consigo mesmo, mas porque o seu fazer libérrimo cria um âmbito de qualquer possível concordância. Assim a necessidade é a trama ideal dentro da qual surgem, uma vez postos, os princípios e as consequências. Em Espinosa o necessário é forçosamente porque o seu não ser é contraditório.

Daí a sua definição de _necessário, “existe necessariamente aquilo para o qual não há nenhuma razão nem causa que impeça que exista” (ÉTICA). Na tentativa de fundir as concepções modernas com as antigas, Leibniz antes entre os conceitos de necessidade metafísica, lógica, física e moral. A primeira necessidade é-o por si mesma; a segunda, porque o seu contrário implica contradição; A terceira, porque há rigoroso encadeamento causal condicionado por um suposto dado; a última, porque o acto necessário deriva do prévio estabelecimento de fins. Por outro lado, as chamadas tendências empiristas descobriram na necessidade algo muito distinto, quer de um conceito abstracto, quer de um princípio ontológico; como qualquer ideia, a necessidade tem de surgir numa impressão, de uma representação e daí que, para Hume, a

necessidade se reduza finalmente a um costume. Kant tenta mediar entre estes opostos: a necessidade opõe-se à contingência e é “”aquilo em que a conformidade com o real está determinada segundo as condições gerais da experiência”. Depois de Kant, em contrapartida, e sobretudo no decurso do idealismo alemão, o problema da necessidade tratou-se antes paralelamente ao problema da liberdade.

NOME—Na antiguidade, a questão da natureza do nome foi muito discutida pelos sofistas. Tratava-se de saber, antes de mais, se o nome é uma pura convenção (individual ou social) ou se as coisas têm os seus nomes _por _natureza. A primeira dessas opiniões foi a que predominou entre os sofistas e contra ela se insurgiu Platão no início do CR TILO. Mas a opinião de que os nomes são justos por natureza não é, segundo Platão, mais aceitável que a anterior. Aristóteles chamava nome a um som vocal que tem uma significação convencional sem se referir ao tempo (como acontece com o verbo) e sem que nenhuma das suas partes tenha significação quando é tomada separadamente (ao contrário do discurso) (SOBRE A INTERPRETAÇÃO).

A concepção aristotélica do nome oferece ao mesmo tempo aspectos lógicos e gramaticais muito difíceis de deslindar entre si. O mesmo acontece com as concepções medievais. Podia considerar-se o nome de três maneiras: 1) como uma voz significativa; 2) como uma ideia; 3) como uma voz vazia, de modo que a questão da natureza do nome implicava a dos universais. Durante as disputas, verificou-se que não podia levar-se demasiado longe o paralelismo entre gramática e lógica. Com efeito, podia dividir-se o nome em várias classes. Algumas delas—como as dos nomes substantivos e adjectivos— parecem pertencer à gramática, e outras—como as dos nomes abstractos e concretos—à lógica, embora a lógica pudesse, em princípio, assumir todas estas distinções e reduzi- las aos seus próprios termos. Dentro da escolástica, foram os gramáticos especulativos que mais interesse demonstraram pelo problema do nome. Preocuparam-se sobretudo com os diversos modos de significar o nome, distinguindo entre um modo essencial generalíssimo de significar e modos de significar subalternos que iam de uma maior a uma menor generalidade.

Durante a época moderna, o vocábulo _nome foi usado em sentido menos técnicos e precisos que na filosofia aristotélica ou na escolástica. Os que mais se ocuparam do problema foram os autores nominalistas, ou empiristas, que, em muitos casos, se limitaram a reelaborar concepções medievais. é o caso de dois autores significativos: Hobbes e Locke. Para o primeiro, os nomes podem ser de tipos muito diversos. Em todos os casos, são marcas arbitrárias com as quais nos fazemos entender aos outros—ou entendemos os outros—em virtude de certas convenções que não precisam de ser estabelecidas conscientemente, mas que podem fundar-se na natureza da nossa psique. No _LEVIATÃO, Hobbes classifica os nomes em próprios e comuns e afirma que os únicos universais que há no mundo são os nomes comuns. Para estes nomes comuns concede-lhes maior e menor extensão (por exemplo, _corpo tem maior extensão que _homem) de modo que chega a conceber o agrupamento de consequências das coisas imaginadas na mente como “agrupamento das consequências das suas designações”. Deste modo, usa os nomes num sentido análogo ao que foi propostos por vários lógicos. Para Locke, mão é certo que cada coisa possa ter um nome. Ao mesmo tempo, quando podem designar-se várias coisas mediante um nome este justifica-se pragmaticamente pela comodidade do seu uso. Também para ele os nomes podem ser próprios (nomes de cidades, de rios, etc) e comuns (formados por abstracção nominal) (ENSAIO). Em geral, compreende-se os nomes em função das ideias que designam.

Assim, pode haver nomes de ideias simples, de ideias completas, de modos mistos e de substâncias (embora estes últimos sejam duvidosos).

Na época contemporânea, o problema do nome foi tratado principalmente por duas correntes: a fenomenologia e a lógica matemática (especialmente nas investigações semânticas).

A fenomenologia tratou a questão de vários pontos de vista. O primeiro é o que se funda na distinção entre , _notificação e _nominação.. Husserl afirma que as expressões podem ser sobre objectos nomeados ou sobre vivências psíquicas. No primeiro caso, são expressões do objecto que nomeiam e ao mesmo tempo notificam; no segundo, são expressões onde o conteúdo nomeado e o notificado são a mesma coisa (INVESTIGAÇÕES L GICAS).

A lógica matemática tratou muitas vezes do assunto. Deve-se a Frege a famosa distinção entre o sentido e o denominado, com a a indicação de que pode haver mais de uma denominação para o mesmo sentido. Na literatura lógica contemporânea, é usual introduzir a doutrina do nome em relação com a distinção entre o uso e a menção. Entre os lógicos e os semânticos que estudaram o problema do nome, merece menção especial Rudolf Carnap. Em SIGNIFICADO E NECESSIDADE, analisou o método da “relação de nome”. Trata-s, a seu ver de um método alternativo de análise semântica, mais usual que o método da extensão e da intenção. O método consiste em considerar as expressões como nomes de entidades segundo três princípios: 1) cada nome tem exactamente um denominado; 2) qualquer enunciado ou sentença fala acerca dos nomes que nele aparecem; 3) se um nome que aparece numa sentença verdadeira é substituído por outro nome com o mesmo designado, a sentença continua a ser verdadeira. Segundo Carnap, a distinção de Frege atrás apontada entre o sentido e o denominado é uma forma particular do citado método da “relação de nome”.

NOMINALISMO—Durante a idade média, o nominalismo afirmou nas discussões sobre os universais que as espécies e os géneros e, em geral, os universais, não são realidades exteriores às coisas, como defendia o realismo, nem realidades nas coisas, como o conceptualismo, mas são apenas nomes, termos ou vocábulos, por meio dos quais se designam colecções de indivíduos. Segundo o nominalismo, só existem pois entidades individuais, os universais não são entidades existentes, mas unicamente termos na linguagem. Ocam argumentou que admitir universais na mente de Deus era, de certo modo, limitar a omnipotência divina, e admitir universais nas coisas era supor que as coisas têm ou podem ter ideias ou modelos próprios, limitando-se também assim a omnipotência divina.

Aos nominalistas opuseram-se sobretudo os realistas, como Santo Anselmo, que qualificava os primeiros de “dialécticos da nossa época”. Os realistas não podiam admitir que o universal fosse só um vocábulo e que este se pudesse definir como um “som de percussão sensível do ar”. Não podiam admitir que um universal fosse só um sopro da voz, um som proferido. Se o universal consistisse nisso, seria uma realidade física. Nesse caso, os nomes seriam algo, uma coisa, e, como tal, dever-se-ia dizer algo dela e isto lavar-se-ia a cabo mediante o universal.

NÚMENO—O termo _número significa “aquilo que é pensado”. Como “ser pensado” entende-se no sentido de “aquilo que é pensado por meio da razão”; costuma equiparar-se _número a _inteligível. O mundo dos númenos é, pois, o mundo inteligível contraposto desde Platão ao mundo sensível ou mundo dos fenómenos.

_número é um vocábulo técnico na filosofia de Kant. Este distingue, por vezes, o número do número negativo: “se por número—escreve Kant— queremos dizer uma coisa enquanto não é

um objecto da nossa intuição sensível, e abstraída da nossa maneira de o intuir, trata-se de um número no sentido negativo da palavra. Mas se entendermos por número o objecto de uma intuição não sensível, pressupomos com isto uma maneira especial de intuição, isto é, a intuição intelectual que não possuímos e da qual não podemos entender nem sequer a sua possibilidade. Seria isto o número no sentido positivo da palavra" (Crítica DA RAZÃO PURA, I, segunda parte, primeira divisão, segundo livro, terceiro capítulo). Neste caso, o significado de número positivo e de coisa em si são equivalentes, ambos designam, em geral, aquilo que está fora do âmbito da experiência possível.

Para a interpretação da filosofia de Kant, é fundamental determinar o carácter da noção de número. Se a considerarmos como um mero conceito-limite, a teoria do conhecimento de Kant adquire um forte tom fenomenista; se, pelo contrário, se destacar a sua importância, a teoria do conhecimento de Kant inclina-se acentuadamente para o idealismo.

O

OBJECTO E OBJECTIVO—Pode dizer-se que _objecto significa, em geral, "o contraposto".

Na história da filosofia ocidental, os significados do vocábulo podem dividir-se em dois grupos: aquele a que pode chamar-se _tradicional, especial mente entre os escolásticos, e aquele a que pode chamar-se _moderno, particularmente desde Kant.

Os escolásticos entenderam por objecto várias coisas; não se dá exactamente o mesmo sentido a _objecto quando se trata do objecto em metafísica, em teoria do conhecimento e em ética. Contudo, há um sentido comum de _objecto em qualquer caso, que ' e o de termo. Assim, em metafísica, o objecto é um termo, um fim, ou causa final; em teoria do conhecimento o objecto é o termo do acto do conhecimento especialmente a forma, quer como espécie sensível, quer como espécie inteligível; em ética, o objecto é a finalidade, o propósito, o justo.

S. Tomás dizia que "objecto é aquilo sobre o qual cai algum poder ou condição. A referência intencional que isso põe não precisa de ser unicamente cognoscitiva>; pode ser também volitiva e emotiva. Ocupar-nos-emos primeiramente, do aspecto cognoscitivo. O objecto no sentido atrás definido chama-se, por vezes, "objecto conatural". Mas o termo _objecto qualifica-se de diversas maneiras. Por exemplo, fala-se de objecto directo ou imediato (quando o poder a que S. Tomás se referia alcança o objecto directamente"; de objecto directo ou mediato (quando o poder em questão alcança o objecto por meio de outro objecto); de objecto formal e de objecto material. Estes dois últimos tipos de objecto interessam-nos aqui especialmente pelo uso frequente que se fez dos conceitos correspondentes. O objecto formal e o objecto material são habitualmente considerados "objectos do conhecimento". O objecto formal é o alcançado directa e essencialmente (ou naturalmente) pelo poder ou acto. por meio do objecto formal, alcança-se o objecto material, que é simplesmente o termo para o qual aponta o poder ou acto de conhecimento através do objecto formal. O objecto material é como um objecto indeterminado; a sua determinação opera-se por meio do objecto formal. A diferença entre objecto material e objecto funda-se na diferença entre o conhecimento e o objecto do conhecimento. Note- se que, por vezes, o objecto formal se chama também _sujeito, enquanto se expressa logicamente num termo no qual se predica algo.

O facto de algo ser objecto material não significa necessariamente que seja “fisicamente real”. Pode ser qualquer objecto de conhecimento. Aquilo que corresponde ao objecto chama- se, amiúde, _objectivo.

Deste vocabulário—que persiste em muitos autores modernos, especialmente em autores do século dezassete, que se valem muitas vezes da ideia do _ter objectivo como “ser representado”—deriva uma noção principal: a de que _objecto e _objectivo não se determinam como o real (cognoscível ou não) perante o _sujeito e o _subjectivo.

Desde Kant e já um pouco antes deles, usou-se frequentemente _objectivo para designar aquilo que não reside meramente no sujeito, em contraposição a _subjectivo, entendido como aquilo que está no sujeito. O objecto é então equiparado à realidade—a realidade objectiva que pode ser declarada cognoscível --, em contraposição com o sujeito, o qual visto, por assim dizer, de fora para um objecto, mas, visto de dentro, é o que conhece quer ou sente o objecto.

Em algumas das objectos actuais, entende-se _objecto no sentido que, embora não coincida estritamente com o tradicional, tem em conta algumas das suas características. Isto acontece em todas as filosofias onde a noção de intencionalidade desempenha um papel fundamental. Assim, para Husserl, objecto é tudo o que pode ser sujeito de um juízo; o objecto fica assim transformado desde logo, no suporte lógico expresso gramaticalmente no vocábulo _sujeito, em tudo o que é susceptível de receber uma determinação e, em última análise, em tudo o que é ou vale de alguma forma. _objecto equivale, por conseguinte, a conteúdo intencional; o objectivo não é, pois, algo que tenha forçosamente uma existência real, mas o objecto pode ser real ou ideal, pode ser ou valer. Todo o conteúdo intencional ‘ é, neste caso, um objecto. Assente a definição de objecto como sujeito de um juízo, a teoria do objecto investiga formalmente as diferentes classes de objectos existentes e adscreve-lhes as correspondentes determinações gerais. A teoria do objecto converte-se assim numa parte da ontologia, à qual corresponde a investigação do ser enquanto tal. A ontologia está, por conseguinte, situada num plano superior à teoria dos objectos; na qualidade de ontologia geral, trata das determinações do ser e faz parte, portanto, da metafísica como investigação do em si. como ontologia regional, averigua as determinações gerais que correspondem a cada um dos tipos do ser. Assim se liga à ontologia regional à teoria dos objectos.

Segundo as investigações realizadas até este momento na teoria do objecto, os objectos são ilimitados. contudo, essa infinitude não impede o seu agrupamento de acordo com as suas notas mais gerais. A totalidade dos objectos, que corresponde à totalidade da realidade, pode cindir-se nos seguintes grupos: 1) os objectos reais, que possuem realidade em sentido estrito. Neles estão incluídos os objectos físicos e os objectos psíquicos. As notas dos primeiros são a espacialidade e a temporalidade. as dos segundos, a temporalidade e a inespacialidade... 2) objectos ideais. as suas são a inespacialidade e a intemporalidade.. A este grupo pertencem os objectos matemáticos e as relações ideais.

3) objectos cujo ser consiste no valer. A este grupo pertencem os valores que também podem ser considerados como objectos. 4) objectos metafísicos, cuja função consiste provavelmente numa unificação dos demais grupos, pois o objecto metafísico enquanto ser em si e por si ou absoluto contem necessariamente como elementos imanentes todos os objectos tratados pelas ontologias regionais.

As classificações de objectos propostas pelas “teorias dos objectos” são, certamente, muitas. De alguma maneira, quase todos os filósofos tiveram uma teoria do objecto. Assim, por exemplo, a divisão do mundo em mundo sensível e em mundo inteligível equivale, em grande parte, a uma classificação de objectos. O mesmo acontece com a distinção entre substância pensante e substância extensa, etc. Podem formular-se as teorias do objecto atendendo primariamente às realidades do objecto que se trata ou então à linguagem por meio da qual se fala de quaisquer objectos possíveis, ou então combinando aquilo a que pode chamar-se o ponto de vista _ontológico ou o ponto de vista “lógico-gramatical”.

Entre as várias concepções apresentadas acerca da natureza do objecto como tal, destacamos as seguintes: A concepção existencial do objecto, segundo a qual tudo o que existe é um objecto e, ao invés, tudo o que é objecto existe; a concepção fenomenalista, segundo a qual o objecto é só aquilo que de algum modo é representado; a concepção _reísta, segundo a qual o objecto é só aquilo que designa a coisa ou _res, isto é, uma massa que implica uma espacialidade; e a concepção do objecto como classe, segundo a qual o objecto é, em última análise, uma classe ou conjunto de características, ou elementos.

OBRIGAÇÃO—O termo obrigação é usado frequentemente, em ética, como sinónimo de dever. Noutros casos, usa-se obrigação como uma das características fundamentais do dever.

A noção ética de obrigação pode aplicar-se a uma só pessoa, já que nada impede de dizer que uma só pessoa, enquanto entidade moral, tem de cumprir o dever, isto é, está obrigada a cumpri-lo. Mas costuma aplicar-se a uma comunidade de pessoas, e até se afirma por vezes que a noção de obrigação é basicamente interpessoal. Em qualquer dos casos, distingue-se entre a necessidade da obrigação e outros tipos de necessidade; por exemplo, a chamada necessidade natural. Supondo que esta última existe, não pode dizer-se que seja propriamente obrigatória, porque a necessidade natural não pode deixar de se cumprir. Em contrapartida, a obrigação moral pode deixar de se cumprir sem deixar de ser forçosa. A obrigação moral é necessária noutro sentido.

Levantam-se, relativamente à obrigação moral, problemas muito semelhantes aos que se levantam relativamente ao dever, e especialmente dois problemas: o fundamento da obrigação e o do conhecimento e aceitação da obrigação. Relativamente ao fundamento da obrigação, propôs-se o mesmo tipo de doutrinas que relativamente ao fundamento do dever, isto ‘ e, doutrinas segundo as quais a obrigação tem um fundamento puramente subjectivo ou então um fundamento social, ou um fundamento teológico, ou um fundamento axiológico, etc. Quanto ao fundamento e aceitação da obrigação, propuseram-se várias teorias, tais como: conhece-se e aceita-se que algo é obrigatório, porque responde à chamada lei moral ou a certos princípios práticos intuitivamente evidentes, etc. Convém distinguir, em todo o caso, entre o chamado sentido (ou sentimento) da obrigação e o juízo de valor relativamente a se algo é ou não obrigatório. Com efeito, embora possa ter esse sentido por causa de um juízo de valor, pode também, em princípio, haver um juízo de valor que não esteja acompanhado do correspondente sentido ou sentimento da obrigação.

OCASIONALISMO—Pode entender-se o ocasionalismo em dois sentidos: em sentido restrito, como conjunto de teorias que alguns cartesianos ou filósofos influenciados pelo cartesianismo propuseram para solucionar o problema da relação entre as substâncias pensantes e a substância extensa. Em sentido lato, como a série de teses que diversas escolas filósofos antigos, medievais

e modernos apresentaram para solucionar o problema do conflito entre o determinismo e a providência e a predestinação, e o livre arbítrio. Em sentido restrito, o ocasionalismo surgiu como consequência do dualismo cartesiano:... Uma vez admitido este, eram possíveis várias soluções:

1) considerar que deve haver alguma substância que seja ao mesmo tempo pensante e extensa. Foi a ideia que teve Descartes ao modificar ou até contradizer a sua tese de que a substância pensante se define por não ser extensa e a substância extensa se define por não ser pensante, mediante a hipótese de que a alma tem a sua sede na glândula pineal.
2) Considerar que a substância pensante e a substância extensa não são mais que dois atributos da única substância real: Deus. É a solução de Espinosa.
3) Admitir que as substâncias pensante e extensa foram previamente ajustadas de tal modo por Deus que podem comparar-se a dois relógios que trabalham sincronicamente não por nenhuma substância interposta, nem por acaso, nem por serem dois aspectos do mesmo relógio, mas por uma harmonia preestabelecida. É a solução de Leibniz.
4) Considerar que, sempre que se produz um movimento na alma, Deus intervém para produzir um movimento correspondente no corpo e vice-versa. É a solução ocasionalista.

Como se vê, o ocasionalismo substitui o conceito de causa pelo conceito de ocasião. Toda a causa é, por isso, causa ocasional. Não podia deter-se na negação da interacção causal entre o corpo e a alma, mas tinha de admitir a possibilidade dessa interacção entre substâncias extensas e substâncias pensantes. Há duas fases na formação do ocasionalismo moderno: Por um lado, uma fase que se atem à apresentação do problema por Descartes e que pode considerar-se como uma simples consequência ou corolário do cartesianismo. Alguns dos seus defendem que Deus interveio de uma vez para sempre para dispor adequadamente as relações entre as duas substâncias. Por outro lado, uma corrente que defende que há uma intervenção contínua de Deus. Certos supostos são comuns a todos os ocasionalistas: a ideia de que o indivíduo não é um actor na cena do mundo, mas um espectador; a ideia de que as minhas acções não são causadas por mim, mas por Deus; e a ideia de que, por conseguinte, eu não executo o movimento ou os movimentos do meu corpo como resultado dos movimentos da alma, mas que Deus os executa e faz que se executem.

ONTOLOGIA—A partir do momento em que Aristóteles falou de uma filosofia primeira que incluiu nela quer o estudo do ente enquanto ente, quer o de um ente principal ao qual se subordinam os demais entes, abriu-se a possibilidade de distinguir entre aquilo a que depois se chamou ontologia e aquilo que, com mais frequência, se entendeu por metafísica. Só nos começos do século dezassete surgiu o termo _ontologia. Note-se que os autores que usaram _ontologia eliminaram o carácter primeiro desta ciência perante qualquer estudo especial. Por isso, se pôde continuar a identificar a ontologia com a metafísica, foi com uma metafísica geral e não com a metafísica especial. Com o nome _ontologia designava-se o estudo de todas as questões que afectam o conhecimento dos géneros supremos das coisas. A sobreposição da ontologia à metafísica geral representaria já, portanto, um primeiro passo para aquele mencionado processo de divergência nos significados dos vocábulos _metafísica e _ontologia. Com efeito, tudo o que se referisse ao mais além do ser visível e directamente experimentável ficaria como objecto da metafísica especial, que seria, efectivamente, uma transfísica. A metafísica geral ou ontologia ocupar-se-ia, em contrapartida, só de formalidades, embora de um formalismo diferente do lógico.

Entende-se a ontologia de maneiras diferentes: por um lado, concebe-se como ciência do ser em si, do ser último ou irredutível, de um primeiro ente em que todos os de mais consistem, isto é, do qual dependem todos os entes. Neste caso, a ontologia é verdadeiramente metafísica, isto é, ciência da realidade e da existência no sentido próprio do vocábulo. Por outro lado, a ontologia parece ter como missão a determinação daquilo em que os entes consistem e ainda daquilo em que consiste o ser em si. Nesse caso é uma ciência das essências e não das existências; é, como ultimamente se frisou, teoria dos objectos. Alguns autores assinalaram que esta divisão entre a ontologia enquanto metafísica e a ontologia enquanto ontologia pura (ou teoria formal dos objectos) é extremamente útil na filosofia e que o único inconveniente que apresenta é de carácter terminológico. Com efeito, argumentam esses críticos, convém usar o vocábulo _ontologia só para designar a ontologia como ciência de puras formalidades e abandoná-lo inteiramente quando se trata da metafísica. A invenção do termo _ontologia expressou já por si mesma a necessidade dessa distinção. Outros autores pensavam que a divisão é deplorável, pois quebra a unidade da investigação do ser.

Como disciplina especial da filosofia, a ontologia foi cultivada durante os séculos dezoito e dezanove não só por autores que seguiram a tradição escolástica, mas também por outros autores e tendências. Igual diversidade existe no século vinte.

Para Husserl, que considera a nossa disciplina como ciência de essências, a ontologia pode ser formal ou material. A ontologia formal trata das essências formais, isto é, daquelas essências que convêm a todas as demais essências. A ontologia material trata das essências materiais e, por conseguinte, constitui um conjunto de ontologias às quais se dá o nome de ontologias regionais. A subordinação do material ao formal faz, segundo Husserl, que a ontologia formal implique ao mesmo tempo as formas de todas as ontologias possíveis. A ontologia formal seria o fundamento de todas as ciências; a matéria seria o fundamento das ciências e factos, mas como qualquer facto participa de uma essência, qualquer ontologia material estaria por sua vez fundada na ontologia formal.

Para Heidegger, há uma ontologia fundamental que é precisamente a metafísica da existência. A missão da ontologia seria, neste caso, a descoberta da constituição do ser da existência. O nome fundamental procede de que, por ela, se averigua aquilo que constitui o fundamento da existência, isto é, a sua finitude. Mas a descoberta da existência como tema da ontologia fundamental não é, para Heidegger, mais que um primeiro passo da metafísica da existência e não toda a metafísica da existência. A ontologia é, na realidade, única e exclusivamente, aquela indagação que se ocupa do ser enquanto ser, mas não como uma mera entidade formal, nem como uma existência, mas como aquilo que torna possíveis as existências. A identificação da ontologia com a metafísica geral tem de encontrar, nesta averiguação do ser como transcendente, a superação das limitações a que conduz a redução da ontologia a uma teoria dos objectos, a um sistema de categorias.

Outros autores sustentaram que a justificação da ontologia consiste não na pretensão de resolver todos os problemas, mas no conhecimento daquilo que metafisicamente é insolúvel. Por isso, distinguem entre a antiga ontologia sintética e construtiva, própria dos escolásticos e dos racionalistas, que pretende ser uma lógica e uma passagem contínua da essência à existência, e a ontologia analítica e crítica, que procura situar no seu lugar o racional e o irracional, o

inteligível e o transinteligível, para além de todo o racionalismo irracionalista, realismo ou idealismo.

O uso do termo _ontologia não se limita, como por vezes se supõe, a certos grupos de filosofias "racionalismo moderno, neo-escolasticismo, fenomenologia, filosofia da existência, etc). Foi também usado por filósofos de outras tendências.

ONTOLÓGICA (PROVA) -- A prova de Santo Anselmo para a existência de Deus passou a chamar-se, a partir de Kant, prova ontológica, e também argumento ontológico.

Tal como foi formulada nos quatro capítulos do PROSLOGION, a prova desenvolveu-se assim: Santo Anselmo assinala, no capítulo primeiro que, segundo os SALMOS (treze, 1), o néscio disse no seu coração: não há Deus Este Deus é algo, maior que o qual nada pode pensar-se. Mas quando o néscio ouve esta expressão entende o que ouve e o que entende "está no seu entendimento" mesmo que não entenda que esse algo, maior que o qual nada pode pensar-se, existe. Pois uma coisa é a presença de algo no entendimento, e outra coisa é entendê-lo. Ora, o néscio deve admitir que o que ouve e entende está no entendimento. Mas, além disso, tem de estar na realidade. Com efeito, se só estivesse no entendimento aquilo de que não pode pensar-se nada maior, não seria o maior que pode pensar-se, pois faltar-lhe ia, para isso, ser real. "se aquilo, maior que o qual nada pode pensar-se—diz Santo Anselmo --, está unicamente no entendimento, aquilo mesmo, maior que o qual nada pode ser pensado, será algo maior que o qual é possível pensar algo". Deve portanto existir, quer no entendimento, quer na realidade, algo maior que o qual nada pode pensar-se, e este algo é precisamente Deus.

Afirmou-se que há no PROSLOGION de Santo Anselmo, dois argumentos ontológicos distintos:

1) Algo é maior, no caso de existir, do que no caso de não existir;
2) algo é maior se existe necessariamente do que se não existe necessariamente.

O argumento 1) funda-se na ideia de que a existência é uma perfeição; o argumento 2), na ideia de que a impossibilidade lógica de não existência é uma perfeição.

A primeira prova foi a que ocupou mais os filósofos que se propuseram explicar a validade do argumento anselmiano. Muitos entenderam o argumento como a afirmação de que o maior que pode pensar-se tem de ser real, pois, de contrário, faltando-lhe a realidade, não seria o maior que pode pensar-se, mas simplesmente a ideia do maior pensável. O maior que pode ser pensado é também, portanto, o perfeito. se trata de uma passagem da essência à existência, não é, pois, a passagem de qualquer essência a qualquer existência, mas apenas o facto de, quando se trata de um ser perfeito e infinito, a existência estar implicada pela sua essência. Deste modo refuta já o próprio Santo Anselmo a objecção que lhe foi feita por Gaunilo em "EM DEFESA DO NÉSCIO". O facto de uma ideia como a de _ilha _perfeita não precisar de existir na realidade não é motivo suficiente, diz Santo Anselmo, para que deixe de existir nela a própria perfeição infinita. Pois entre os dois tipos de perfeição há uma diferença fundamental: o primeiro é o perfeito no seu género e é a qualidade de uma coisa; o segundo é o perfeito em si, e é a própria coisa. Não é, pois, de estranhar que a partir de Santo Anselmo a posição tomada perante a prova seja decisiva para a intelecção do sentido de uma filosofia. Duns Escoto, Descartes, Leibniz,

Malebranche e Hegel admitem, com variantes e distintas fundamentações, a prova anselmiana. Com outras variantes e fundamentos, S. Tomás, Locke, Hume e Kant rejeitam-na.

S. Tomás critica a prova. Posta em forma silogística, aceita a maior (que por Deus se entende o ser maior que pode pensar-se), mas não aceita a menor (que deixaria de ser o maior e mais perfeito que se pode pensar se não existisse actualmente). Com efeito, aceita que deixaria de ser o sumo, mas o facto de que se não tivesse existência extramental deixaria de ser o sumo é admitido só na ordem real não na ordem ideal. A proposição "Deus existe" é evidente em si mesmo, mas não relativamente a nós; portanto, pode demonstrar-se que Deus existe, mas não por uma prova a priori, nem simultânea, mas apenas a posterior.. Daí as célebres cinco vias, propostas por S. Tomás; parte-se em cada caso de um efeito, de um grau de perfeição, etc, para chegar à causa primeira, ao ser perfeito. Duns Escoto tenta, em contrapartida, uma defesa da prova anselmiana sempre que se proceda a modificações em alguns aspectos. Segundo Duns Escoto, a prova em questão pode ser modificada ou retocada do seguinte modo: o que existe é mais cognoscível que o que não existe, isto é, pode ser conhecido mais perfeitamente. O que não existe me si mesmo, ou em algo mais nobre ao qual acrescenta algo, não pode ser intuído... Mas o intuível (visível) é mais perfeitamente cognoscível que o não intuível; portanto, o ser mais perfeito que possa conhecer-se existe. Duns Escoto põe em relevo que, para aceitar a prova anselmiana, há que partir de que Deus é um ser cognoscível sem contradição. Só por "o ser maior que pode pensar-se" relativamente à sua essência, será o "ser maior" relativamente à sua existência. Se o "ser maior que pode pensar- se " estivesse só no entendimento que o pensa, poderia ao mesmo tempo existir (já que o pensável é possível) e não existir (já que não lhe convém existir por meio de uma causa alheia).

A prova anselmiana foi defendida por Descartes em várias passagens das suas obras, especialmente nas MEDITAÇÕES (III, V). Descartes insiste na ideia de infinitude e afirma que enquanto é certo que possuímos a ideia de infinito, e inclusive que esta ideia é mais clara que a de finito, tal ideia não pode ter surgido de um ser finito, mas tem que ter sido depositada nele por um ser infinito, isto é Deus. Como disse depois Malebranche, o finito só pode ver-se através do infinito e a partir do infinito.

Leibniz defende a prova introduzindo a sua conhecida correcção: não basta passar da ideia de ser infinito i perfeito à realidade, mas há que demonstrar previamente a sua possibilidade. Mas como a possibilidade é demonstrada, torna-se patente a realidade. As correntes empiristas rejeitam energicamente a prova. Especialmente Locke e Hume. A separação estabelecida por este último entre as proposições analíticas e as que se referem a factos será suficiente para dar uma base à crítica da prova, mas, além, disso, verifica-se que, um raciocínio a priori não pode produzir qualquer entidade, uma vez que não há nenhuma experiência limitante.. No fundo, portanto, o suposto último da aceitação ou rejeição da prova consiste na ontologia que cada um dos pensadores tem como base do seu pensar.

Kant escreveu que o ser não é um predicado real, isto é, um conceito de uma coisa, mas a posição da coisa ou de certas determinações da coisa em si mesmas. "a proposição "Deus é todo poderoso" contém dois conceitos que têm os seus objectos: _Deus e _todo _poderoso. O termo _é, não é por si mesmo, todavia, um predicado, mas unicamente, aquilo que põe em relevo o predicado com o sujeito. Ora, se eu tomo o sujeito _Deus com todos os seus predicados (nos quais também está incluída a omnipotência), e digo que Deus é ou que ele é um Deus, não

acrescento nenhum predicado novo (isto é, nenhum conceito-predicado) ao conceito Deus; não faço se não pôr o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e ao mesmo tempo, é evidente, o objecto que corresponde ao meu conceito. Ambos devem conter exactamente a mesma coisa e, portanto, não pode acrescentar-se ao conceito que expressa simplesmente a possibilidade nada mais pelo facto de que eu concebo (mediante a expressão _e) o objecto como dado absolutamente". O real não contem mais notas que o possível (pensado); cem moedas reais não contêm mais (a meu ver) que cem moedas possíveis. Para que haja realidade, deve haver um acto de "posição dela" sem que baste supor que o objecto está contido analiticamente no conceito. Ora, o facto de o ser não ser um predicado real altera radicalmente a possibilidade de dar um significado às proposições do argumento ontológico. Segundo Kant, que nisto estaria plenamente dentro da linha de Hume, não pode haver separação entre a coisa e a existência da coisa; ambas são, dizia Hume, uma mesma realidade, de tal modo que a proposição "algo existe" não é a junção de um predicado, mas a expressão da crença (a posição) na coisa. Assim se nega aquilo que tinha constituído o suposto próprio não só da prova anselmiana, mas também das formas que lhe foram dadas por Leibniz e Descartes. O facto de a existência pertencer às perfeições, o facto de a própria possibilidade de demonstrar a ideia absoluta não são, neste caso, suficientes, pois o que aqui fica alterado é a própria função do juízo. Para Kant, o juízo existencial é um juízo categórico no qual a relação entre sujeito e predicado não é uma relação entre dois conceitos, mas entre um conceito que ocupa um lugar do sujeito e o objecto. Alguns pensam que o que acontece com o argumento ontológico é, pois, uma confusão: a de uma definição nominal com a de uma definição real, e a de um juízo negativo com um juízo positivo. Por outras palavras, no argumento supõe-se que Deus é um ser infinitamente perfeito quando isto pressupõe aquilo que se tratava de demonstrar, isto é, a existência de Deus. Assim se pode afirmar que aquilo que reside na natureza de uma coisa não pode dizer-se a priori categoricamente, mas só hipoteticamente. A opinião kantiana de que "a absoluta necessidade do juízo não é uma necessidade absoluta das coisas" deve transformar-se na ideia de que, no que diz respeito ao ser perfeito, a sua a verdade é necessária, embora não apriorística para nós. Os que, seguindo Hegel, consideraram que "o finito é algo não verdadeiro", reabilitaram a prova, possivelmente porque seu fim último consiste na afirmação do infinito actual como realidade positiva e não, como Hegel já assinalava, a contraposição da representação e existência do finito com o infinito. Quando os idealistas negaram o reforço hegeliano da prova, foi porque se fez uma distinção entre a perfeição teórica—cuja demonstração se admitiu—e a perfeição prática—cuja prova se negou. As tendências empiristas rejeitaram geralmente a prova ou consideraram que ela remete, em última análise, para um facto suficiente seja, além disso, existente. Pois a razão suficiente seria unicamente de carácter analítico e tautológico, mas nunca poderia ter um fundamento existencial. Assim, algumas das últimas tendências, simultaneamente empiristas e analistas, rejeitaram a prova—e, em geral, qualquer argumentação acerca de um princípio transcendente—não só pela alegada impossibilidade da sua comprovação ou verificação empírica, ou pelas falhas descobertas na própria trama da argumentação racional, mas porque as proposições contidas nela foram consideradas como carentes de significação, isto é, como pseudoproposições que não se referem nem ao lógico-tautológico nem ao empiricamente comprovável.. Em contrapartida, na medida em que a questão do ser continua a ser considerada como capital na meditação filosófica, uma análise da prova— seja qual for o resultado a que conduza -.- voltará a pôr sempre de um modo radical os problemas fundamentais da filosofia. Deste ponto de vista, pode dizer-se que não são tão incompatíveis como poderia parecer à primeira vista a própria forma de pôr a questão por parte da tradição anselmiana e por parte das argumentações que apontam a necessidade de ir da coisa para o princípio. com efeito, penetrar

nos supostos íntimos da prova parece obrigar a partir do nada e a dizer-se que, se algo existe, deve existir algo que exista necessariamente. Se há algo, deve, pois, haver um princípio; ora, este princípio tem necessariamente de existir, porque precisamente existir é para ele existir necessariamente. Se, portanto, há algo, deve haver um princípio necessário. Assim, quer se parta da coisa para ir para o princípio, quer se parta do nada para se pôr o problema da justificação da coisa, o problema do princípio necessário parece iniludível. É isto que faz da prova ontológica um tema obrigatório de qualquer meditação do ser.

ONTOLOGISMO—Em sentido geral, entende-se por _ontologismo, sobretudo em teoria do conhecimento, a tendência para considerar de um modo exclusivo e parcial o objecto do conhecimento como o primeiro do qual deriva a legitimidade do próprio conhecimento. A ontologia converte-se então em base da gnoseologia e ainda da epistemologia.. Contudo, o ontologismo não coincide exactamente com o realismo filosófico e epistemológico, mesmo quando historicamente surgiu de uma oposição determinante das correntes idealistas. Pode verificar-se essa diferença na própria origem da corrente ontologista, tal como foi explícita e consciente admitida pelos ontologistas italianos, que começaram por contrapor o ontologismo ao psicologismo, especialmente de tipo cartesiano, afirmando que este último parte de um dado psíquico interior e deduz o inteligível do sensível, isto é, a ontologia da psicologia.

Quanto ao problema do conhecimento de Deus, alguns ontologistas inclinam-se para a aceitação de um processo imediato; outros propõem uma mudança radical relativamente a qualquer ponto de partida psicológico: o primado pertence ao inteligível, de tal modo que se no domínio do conhecimento a compreensão do ente é directa, no domínio do ser pode chegar-se inclusive a sustentar que o ente cria o existente. Assim, na ideia dos ontologistas, o ser soberano, tal como as ideias eternas e universais do criado, constituem o objecto directo e imediato da inteligência. Pensar é, para eles, apreender o inteligível, de tal modo que não pode haver derivação do psicológico ou do gnoseológico para o ontológico, mas, em todo o caso, o processo inverso.

O ontologismo foi rejeitado pela hierarquia católica como heterodoxo, sobretudo por ensinar o conhecimento imediato de Deus.

OPINIÃO—Platão afirma que aquilo que é absolutamente é também cognoscível absolutamente, e que aquilo que não existe absolutamente não é de modo algum cognoscível. Mas havendo coisas que simultaneamente são e não são, isto é, coisas cujo ser é o estarem situadas entre o ser puro e o puro não ser, há que postular para a sua compreensão a existência de algo intermédio entre a ignorância e a ciência. O que corresponde a esse saber intermédio das coisas também intermédias é a opinião. Trata-se segundo Platão, de uma faculdade própria, distinta da ciência, de uma faculdade que nos torna capazes de fazer juizos sobre a aparência. Como conhecimento das aparências, a opinião é o modo natural de acesso ao mundo do dever e, portanto, não pode ser simplesmente posta de lado. contudo, o que caracteriza o filósofo é o não ser “amigo da opinião”, isto ‘ e, o estar continuamente agarrado ao conhecimento da essência. O carácter provável da opinião perante a segura certeza da visão intelectual do inteligível tornou lentamente possível a passagem ao conceito actual de opinião como algo distinto do saber e da dúvida; na opinião não há propriamente um saber, nem tão pouco uma ignorância, mas um modo particular de asserção.. Esta asserção está tanto mais próxima do saber quanto mais prováveis são as razões em que se apoia; uma possibilidade absoluta destas razões faria coincidir, imediatamente, a opinião com o verdadeiro conhecimento. Na opinião há sempre,

como assinalaram os escolásticos, um assentimento, mas existe sempre o temor do sustentado pela asserção contrária.

OPOSIÇÃO—I. A OPOSIÇÃO NA LóGICA: É mister distinguir entre a oposição nos termos e a oposição nas proposições. Segundo Aristóteles, as acepções habituais na oposição são:

1) oposição de termos relativos, ou do relativo (por exemplo, entre o dobro e a metade);
2) oposição de termos contrários, ou do contrário (por exemplo, entre o mal e o bem);
3) oposição da privação à posse (por exemplo, entre a cegueira e a vista);
4) oposição da afirmação à negação, ou do contraditório (por exemplo, entre "está sentado" e "não está sentado" ou entre justo e não justo).

Seguindo Aristóteles, os escolásticos estudaram a oposição nos termos ou, como também se diz, nas ideias enquanto ideias associáveis. A oposição expressa a repugnância de uma ideia ou de um coisa relativamente a outra coisa. Há também quatro espécies de oposição:

1) oposição contrária (entre uma ideia ou uma coisa e a sua negação). Homem e não homem são ideias contraditórias;
2) oposição primitiva (forma ou propriedade e sua ausência no sujeito). visão e cegueira no homem são ideias opostas privativas;
3) oposição primeira (entre as ideias ou as coisas do mesmo género, mas que não podem unir-se simultaneamente no mesmo sujeito). Virtude e vício são ideias opostas contrárias;
4) oposição relativa (entre dois ou mais entes articulados com uma mesma ordem). Pai e filho são ideias opostas.

A oposição nas proposições estuda-se nas proposições categóricas e nas proposições modais:... Consideremos as primeiras.

A oposição nas proposições categóricas define-se como a afirmação e a negação da identidade do predicado e do sujeito, também chamada afirmação e negação do mesmo predicado relativamente ao mesmo sujeito. Exemplo de oposição de proposições é a que existe entre a proposição "João e prudente" "não é verdade que João seja prudente". Os lógicos estabelecem várias classes de oposição lógica entre proposições.

oposição contraditória. As proposições opõem-se não só em qualidade, mas também em quantidade.

oposição contrária. As proposições opõem-se em qualidade, mas não em quantidade, sendo ambas universais. oposição subcontrária. As proposições opõem-se em qualidade, mas não em quantidade, sendo ambas particulares.

Não deve confundir-se a negação de uma proposição com a negação de um dos seus termos.

II A OPOSIÇÃO NA METAF SICA: Várias formas de dualismo e de pluralismo metafísicos empregam a noção de oposição. Entendem por ela o modo de relação entre realidades contrárias. Essas realidades são concebidas comummente como interdependente.. A noção de oposição metafísica foi usada por muitos pensadores. Os antecedentes mais ilustres são Heraclito e o Platão dos últimos diálogos. De um modo explícito, foi apresentada por Nicolau de Cusa, para o qual uma das questões filosóficas centrais consiste em descobrir uma coincidência dos opostos. O filósofo moderno que fez uso mais frequente do conceito de oposição metafísica, Hegel,

seguiu uma via análoga à de Nicolau de Cusa. Para Hegel, a oposição é a determinação própria da essência. Isto significa que a diferença, cujos aspectos indiferentes constituem simplesmente momentos de uma unidade negativa, é a oposição. Em suma, a oposição metafísica supõe um encontro dos contrários e, segundo Hegel, a superação da lógica da identidade.

ORDEM—Como disposição ou conformidade, a ordem é, segundo Aristóteles, uma das formas ou classes da medida. Deve entender- se esta, contudo, em sentido _ontológico e não só como conformidade especial de coisas entre si ou das partes entre si de uma coisa. Por isso, Aristóteles vincula a ordem enquanto disposição ao hábito e supõe que a diferença fundamental entre ambos reside na menor permanência do primeiro. A partir deste ponto de vista, pode então dizer-se também que a ordem é uma determinada relação recíproca das partes. É esta a opinião que se atribui a Santo Agostinho e a S. Tomás, apesar de estes dois autores não conceberem sempre do mesmo modo a noção de _ordem. Para Santo Agostinho, a ordem é um dos atributos que faz que o criado por Deus seja bom. Deus criou as coisas segundo forma, medida e ordem. A ordem é uma perfeição. Do ponto de vista metafísico, a ordem é a subordinação do inferior ao superior, do criado ao criador; supõe uma hierarquia ontológica.

Também Maimónides insiste na existência de uma hierarquia de esferas ou inteligências que medeiam entre Deus e as criaturas. Desta esferas ou inteligências, a última é o intelecto activo que inclui nas almas racionais possuidoras de intelecto passivo. A natureza não tem inteligência nem faculdades ordenadoras, esta organização emana de um princípio intelectual e é obra de um ser que imprimiu essas faculdades em tudo o que possui uma faculdade natural.

A definição de ordem dada por S. Tomás—determinada relação recíproca das partes—pressupõe a hierarquia ontológica a que Santo Agostinho se refere. Mas, Em S. Tomás, a noção de ordem está ligada à de lugar, inclui algum modo do antes e do depois. A ordem seria então “a disposição de uma pluralidade de coisas ou objectos de acordo com a anterioridade e a posteridade em virtude de um princípio”. A relação das p+artes relativamente a um espaço—que é, para os modernos, a primeira imagem suscitada pela palavra _ordem—está na concepção clássica vinculada e até subordinada à relação relativamente à classe à qual pertencem as partes e, em última análise, relativamente á ideia.

Seja como for, parece haver uma diferença notória entre a concepção medieval da ordem e muitas das concepções modernas. O conceito moderno de ordem refere-se a uma relação de realidades entre si; no medieval, há relação completamente distinta do real com a sua ideia. Na época moderna, por conseguinte, a ordem sofre um processo de desontologização e de quantificação que a converte numa disposição geométrica e numérica e, naturalmente, a partir do predomínio da análise, sempre redutível à última. É certo que, em alguns casos, a ordem dentro do pensamento moderno é entendida novamente num sentido muito próximo do grego e do medieval. Para Leibniz, que o mundo esteja _ordenado significa primeiramente que está, por assim dizer, ontologicamente hierarquizado. Há ordem porque há um princípio de ordenação segundo o qual cada coisa está no seu lugar. Isso não quer dizer que Leibniz tenha em conta apenas a ordem ontológica, quer antes dizer que esta ordem é o fundamento de todas as demais espécies de ordem—física, matemática, etc. É interessante verificar que, neste como em muito outros aspectos, Leibmiz procura unir o pensamento tradicional ao pensamento moderno; a ordem é uma hierarquia, mas também uma série e, se quiser, é uma hierarquia porque é uma série, e qualquer série é de algum modo _hierárquica.

Aquilo a que poderia chamar-se “desontollogização” da ideia de ordem na idade moderna não equivale a dizer que, em toda a idade moderna, a ideia de ordem é independente da de hierarquia ontológica. Por um lado, há excepções. Por outro, muitos pensadores modernos continuam a ter em conta a ideia de ordem como ordem do ser. Mas de acordo com certa tendência para valorizar as questões do conhecimento em relação às questões da realidade, é como se a ordem fosse, primeiramente, para muitos autores modernos, uma ordem do conhecer. Além disso, tem-se menos em conta a ordem sobrenatural para insistir na ordem natural. A ordem, em suma, parece residir nas próprias coisas enquanto são conhecidas. Daí a passagem da ideia de ordem à de regularidade e de uniformidade da natureza.

No que diz respeito à noção de ordem como noção primeira ou exclusivamente formal, diremos que se define ordem como a disposição de um conjunto de entidades. Exemplos de ordenação de conjuntos de identidades são: a ordem dos números naturais, a ordem dos pontos numa linha. De um modo mais formal, define~e-se a ordem como a relação entre membros de uma classe segundo a qual alguns membros precedem outros. Os membros chamam-se com frequência _elementos: diz-se, pois, que há ordem entre elementos de um conjunto. As noções usadas na teoria lógica e matemática da ordem são noções que pertencem à doutrina das relações.

ORGÂNICO, ORGANISMO—Desde meados do século dezoito, houve tendência a usar _orgânico como adjectivo que qualifica certos corpos: os corpos biológicos ou organismos. Tornou-se cada vez mais comum contrapor o orgânico ao mecânico. A ideia que subjaz nessa contraposição é a de que o organismo não é redutível a uma máquina, mesmo quando, desde o momento em que se quis estabelecer em que consistem as diferenças entre o orgânico e o mecânico, nem sempre foi fácil destacar propriedades que correspondam exclusivamente a um deles. Assim, por exemplo, disse-se que o orgânico se caracteriza pela funcionalidade, a qual também pode ser característica de mecânico, enquanto uma _máquina inclui também uma determinada série de _funções. Por isso teve que se especificar em que consistem essas propriedades ou características tais como a totalidade (o ser um todo distinto da soma de partes), o carácter finalista ou teleológico, etc. A estas propriedades ou características juntaram-se todas as outras, como a espontaneidade, a adaptabilidade e, em geral, propriedades que se designam pela anteposição da expressão _auto, a qual tende a indicar que o orgânico se caracteriza por se mover a si próprio.

Se considerarmos não os termos usados, mas os conceitos podemos dizer que a contraposição do orgânico ao mecânico é muito antiga, como também as tendências para sublinhar o primeiro perante o segundo. Mas nem todos os autores entenderam o orgânico e os organismos do mesmo modo. Todos os que falam do orgânico como algo distinto do mecânico, ou inclusive prévio ao mecânico, concordam em que não há organismo se este não for um todo que possua em si mesmo algum princípio. Mas o modo de interpretar este princípio é muito diferente, desde aqueles que consideram que é um princípio distinto de qualquer das partes do organismo até aos que manifestam que é um modo de enlace das próprias +partes. As diferenças de opinião relativas a isso são por vezes tão fundamentais que não parece que se trate da mesma realidade. Enquanto certos autores entendem o orgânico como primariamente, ou exclusivamente, biológico, outros entendem-no como primeiramente ou exclusivamente, psíquico,.

Para já, podem agrupar-se essas opiniões em duas grandes tendências:

_mecanicismo e antimecanicismo. O primeiro esforça-se por reduzir o orgânico ao mecânico, quer de um modo definitivo, quer num dado estado do conhecimento dos organismos. O antimecanicismo nega-se a reduzir o orgânico ao mecânico, mas dentro desta comum tendência negativa manifesta-se positivamente em várias correntes. As principais são: o vitalismo extremo (que explica, ou tenta explicar, o inorgânico à base do orgânico e, em geral, do inerte à base do vivo); o vitalismo restrito, usualmente chamado simplesmente _vitalismo, em algumas das suas manifestações"neovitalismo", que procura um princípio do orgânico (um princípio dominante, uma enteléquia, etc) característica do ser vivo e só dele; o organicismo biológico, também chamado _biologismo, que afirma a irredutibilidade do orgânico ao não orgânico, mas que tende a fundar esta irredutibilidade não em algum princípio especial ou específico do orgânico, mas no modo o orgânico está estruturado.

P

PAIXÃO—É uma das categorias aristotélicas que se contrapõe à categoria chamada _acção A paixão é o estado em que se encontra algo que está afectado por uma acção—como quando algo está cortado pela acção de cortar. Num sentido mais específico e cujo significado acabou por predominar, a paixão é a afecção ou modificação da alma. Pode entender-se de vários modos, um dos quais é a alteração ou perturbação do ânimo. Aristóteles afirmava já que "o ser positivo" não é um modo simples de ser, pois umas vezes significa uma corrupção por um contrário e, outras vezes, a preservação de algo que está em potência (SOBRE A ALMA). Nestes casos, a paixão não significa necessariamente uma _perturbação; em suma, a _a _alteração e a _perturbação não são necessariamente sinónimos. Foram os estóicos que estudaram as paixões especialmente como perturbação e, por conseguinte, como algo que deve ser eliminado por meio da razão, a qual actua com o fim de libertar o ânimo das paixões e de dar-lhe liberdade. Para os estóicos, as paixões estão contra a natureza porque seguir a natureza é o mesmo que seguir a razão.

Muitos escolásticos entenderam que as paixões eram certas energias básicas que, em princípio, podem encontrar-se quer nos animais quer nos homens, mas que, nestes últimos, têm um carácter especial, porquanto têm ou podem ter um valor moral. Isto não significa que as paixões se encontrem exclusivamente no plano dos apetites. Por um lado, a faculdade de pensar julga acerca de um objecto, indicando, a seu ver, se é bom ou mau, e a paixão opera sobre esse juízo. Por outro lado, a paixão é encaminhada pela vontade. A intervenção das faculdades de pensar e de querer é que outorgam às paixões o seu carácter moral.

Na época moderna, entendeu-se que, na paixão a alma experimenta algo e fica, em consequência, alterada. A "doutrina das paixões" abrange grande parte da teoria da alma humana. Isto acontece em Descartes, que considera, no seu tratado AS PAIXÕES DA ALMA, aquilo a que chama as seis paixões fundamentais ou primitivas. a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. Segundo Descartes, as paixões distinguem-se de qualquer outro _pensamento enquanto são _percepções ou _sentimentos ou _emoções da alma causadas por algum movimento dos espíritos animais. Segundo Espinosa, são três as paixões fundamentais: o desejo, a tristeza e a alegria. As paixões fazem com que os homens difiram entre si, ao contrário da razão, que faz que os homens concordem entre si (ÉTICA). Todos os afectos da alma, incluindo o amor e o ódio, nascem da combinação das três paixões fundamentais.

Actualmente, entende-se antes por paixão, qualquer afecto intenso e permanente, qualquer invasão da vida psíquica por um afecto que domina quer a razão quer a vontade. A paixão paralisa, neste caso, a vontade ou então desvia-a. Este sentido pejorativo de _paixão perdeu, contudo, a sua vigência sempre que se verificou que as paixões constituem o fundamento de muitos desenvolvimentos, sem elas inexplicáveis, da vida psíquica e quando se tentou descobrir as leis da vida emocional. Continua a ser actualidade permanente, portanto, a concepção de Hegel, segundo a qual a razão se serve das paixões para a realização dos fins essenciais do espírito. "Se chamarmos paixão— diz ele—ao interesse no qual a individualidade toda se entrega, esquecendo todos os demais interesses múltiplos que tenha e possa ter, e se fixa no objecto com todas as forças da sua vontade~, concentrando neste fim todos os outros apetites e energias, temos de dizer que nada de grande se realizou no mundo sem paixão" (LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA UNIVERSAL, TOMO +PRIMEIRO, INTRODUÇÃO).

PANTEÍSMO—Tomado, de um modo geral, como uma ideologia filosófica e, especialmente, como uma "concepção do mundo" por meio da qual filiar-se certas tendências filosóficas, pode chamar-se _panteísmo à doutrina que, confrontando-se com os dois termos _Deus e _mundo, procede à sua identificação. O panteísmo é, neste sentido, uma forma de monismo, ou, pelo menos, de certos tipos de monismo. O panteísmo apresenta diversas variantes:

Por um lado, pode conceber-se Deus como a única realidade verdadeira, à qual se reduz o mundo, o qual é concebido então como manifestação, desenvolvimento, emanação, processo, etc, de Deus—como uma _teofania.. Este panteísmo chama-se "panteísmo acósmico" ou simplesmente _acosmismo. Por outro lado, pode conceber-se o mundo como a única realidade verdadeira, à qual se reduz Deus, o qual costuma então ser concebido como a unidade do mundo, como o princípio (geralmente orgânico) da natureza, como o fim da natureza, como a auto-consciência do mundo, etc. Esse panteísmo chama-se "panteísmo ateu" ou "panteísmo ateísta". Em ambos os casos, o panteísmo tende à afirmação de que não há nenhuma realidade transcendente e de que tudo quanto há é imanente. Além disso, tende a defender que o princípio do mundo não é uma pessoa, mas algo de natureza impessoal.

PARADOXO—Etimologicamente, _paradoxo significa "contrário à opinião", isto é, "contrário à opinião adquirida e comum".

Cícero dizia que aquilo a que os gregos chamam _paradoxo "chamamos-lhe nós coisas que maravilham". O paradoxo maravilha porque propõe algo que parece assombroso que possa ser tal como se diz que é. Por vezes, usa-se paradoxo como equivalente a _antinomia; mais propriamente, pensa-se que as antinomias são uma classe especial de paradoxos, isto é, os que geram contradições não obstante terem-se usado para defender as formas de raciocínio aceites como válidas. Apesar de existirem várias noções de paradoxo, neste artigo referir-nos-emos aos paradoxos _lógicos (e semânticos). Trata-se do tipo de paradoxos de que já encontramos exemplos na antiguidade na idade média.

PARADOXOS L GICOS: entre os mais conhecidos mencionaremos os formulados por Bertrand Russell no seu livro PRINCIPIA MATHEMATICA:

1) PARADOXO das classes: segundo ele, a classe de todas as classes que não pertencem a si mesmas pertence a si mesma se e só se não pertence a si mesma.
2) Paradoxo das propriedades: segundo ele, a propriedade de ser impredicável (ou propriedade que não se aplica a si mesma) é predicável (ou se aplica a si mesma) se e só se não é

predicável. 3) Paradoxo das relações: segundo ele, a relação de todas as relações relaciona todas as relações se e só se a relação de todas as relações não relaciona todas as relações.

PARADOXOS SEM NTICOS: Mencionaremos dois dos mais conhecidos: 1) o paradoxo chamado o _mentiroso, Epiménides ou o cretense: segundo ele, Epiménides afirma que todos os Cretenses mentem. Mas Epiménides é Cretense. Logo epiménides mente se e só se diz a verdade e diz a verdade se e só se mente. Este paradoxo costuma simplificar-se mediante a postulação de que alguém diga “minto”. 2) O paradoxo de P. E. B. Jourdain: Segundo ele, apresenta- se uma tarjeta onde, num dos lados, figura o enunciado: “No verso desta tarjeta há um enunciado verdadeiro”. Virando a tarjeta, encontra-se o enunciado: “no verso desta tarjeta há um enunciado falso”. se chamarmos respectivamente 1 e 2 a esses enunciados, ver-se-á que se 1 é verdadeiro, 2 dois deve ser verdadeiro, portanto 1 deve ser falso, e que se 1 é falso, 2 deves ser falso e, portanto, 1 deve ser verdadeiro.

As soluções propostas podem dividir-se consoante a classe de paradoxos de que se trate.

A mais famosa solução para os paradoxos lógicos foi a dada por Russell com o nome de TEORIA DOS TIPOS.

Os paradoxos semânticos tiveram soluções muito diversas, mas a solução mais universalmente aceite é a que se baseia na teoria das linguagens e metalinguagens.

Em substância, consiste em distinguir diversos níveis de linguagem. Os paradoxos ficam eliminados quando (se nos referirmos a paradoxos sobre a verdade tais como o que diz: “minto”) considerarmos que (é verdadeiro) ou “é falso” não pertencem à mesma linguagem em que está escrito _minto, mas à metalinguagem desta linguagem. Por este motivo, os paradoxos semânticos recebem também o nome de paradoxos metalógicos. Alguns dos filósofos do grupo de Oxford—especialmente P. F. Strawson e G. Ryle—revelaram que os paradoxos propriamente ditos, mas expressões que não rimam com nada. Com efeito, dizem eles, enunciar _minto é como dizer “eu também” quando não disse previamente. Dizer _minto não é, com efeito, dizer algo e depois dizer _minto, mas começar por dizer _minto sem nenhuma mentira prévia que torne significativa a confissão do próprio mentir. O exame dos diferentes usos de expressões com _minto permite ver, segundo esses filósofos, que os paradoxos surgem por terem significado artificialmente diferentes expressões.

PARALELISMO (VER ALMA)

PARALOGISMO—Chama-se assim com frequência ao sofisma. Por vezes, contudo, distingue-se entre um e outro. O sofisma, diz-se é uma refutação falsa com consciência da sua falsidade, para confundir o antagonista; o paralogismo é uma refutação falsa sem consciência da sua falsidade. Os principais casos de sofismas e paralogismo podem encontrar-se no artigo sobre o sofisma.

Usaremos aqui o termo _paralogismo no sentido espacial que lhe deu Kant na dialéctica transcendental da Crítica DA RAZÃO PURA. Kant distingue, com efeito, entre os paralogismos formais ou falsas conclusões em virtude da forma, e os paralogismos transcendentais, que têm a sua base na natureza humana e provocam uma “ilusão que não se pode evitar, mas de que nos podemos libertar”. Entre os paralogismos transcendentais ou da razão pura destacam-se os paralogismos engendrados pelos argumentos da psicologia racional, a qual conclui que um ser pensante só pode conceber o paralogismo como substância. Kant afirma que todo o modo de

proceder da psicologia racional está dominado por um paralogismo que pode mostrar-se mediante o silogismo seguinte: a) o que só pode pensar-se como sujeito, só existe como sujeito e é, portanto, substância; b) um ser pensante, considerado meramente como tal, só pode ser pensado como sujeito; c) portanto, existe só como sujeito, isto é, como substância (Crítica DA RAZÃO PURA). A refutação kantiana deste paralogismo e dos que dele derivam (os da substancialidade, simplicidade, personalidade e idealidade) apoia-se na ideia de que as categorias ou conceitos do entendimento não têm significação objectiva, não são _aplicáveis senão enquanto têm como matéria as _intuições. As proposições de que tratam os paralogismos transcendem a possibilidade de qualquer experiência. Daqui deriva que a demonstração racional da imortalidade, substancialidade e imaterialidade da alma se funda em paralogismos. A existência da alma e seus predicados só são, para Kant, postulados da razão prática.

PARTICIPAÇÃO—Esta noção é central na filosofia platónica e, em geral, em todo o pensamento antigo. Pode resumir-se assim: a relação entre as ideias e as coisas sensíveis e inclusive entre si, efectua-se por participação; a coisa é na medida em que participa na sua ideia ou forma, no seu modelo ou paradigma... Esta relação supõe que as coisas sensíveis pertencem a uma realidade inferior análoga à realidade interior e subordinada nas suas sombras relativamente aos corpos que as produzem. Platão não ignora, de certo, as dificuldades desta noção; assim, no PARMÉNIDES pergunta-se a coisa participa da totalidade da ideia ou só de uma parte dela. visto que deve aceitar-se que a ideia permanece una em cada um dos múltiplos, não há outra solução que supô-la análoga à luz que, sem estar separada, ilumina cada coisa. Mas, pelo contrário, pode ser também como um véu estendido sobre uma multidão e então cada coisa participa de uma parte da ideia. Aristóteles sublinhou insistentemente a dificuldade do modo seguinte: se tem de admitir que a unidade da ideia se reparte sem deixar de ser unidade, é mister dar uma definição da participação e não "deixar a questão em suspenso" (P,& METAF SICA). Contudo, Platão pretendia resolver o problema. No ,& SOFISTA, procura a solução para o problema da participação do sensível no inteligível, sem que este se divida materialmente, mediante a simples comprovação da diferença que existe entre a forma comum a uma multiplicidade de ideias existentes, a multiplicidade de ideias distintas que participam numa única forma subsistente e a diversidade de todos os irredutíveis... A interpretação da ideia de participação gira em torno da questão de se trata, para Platão, de uma participação real ou de uma participação ideal. No primeiro caso, as ideias são entidades que se repartem (inclusive física e espacialmente) nas coisas; no segundo, são modelos das coisas. Talvez tenhamos que nos inclinar para esta segunda interpretação. O modo como Aristóteles criticou Platão, sobre este ponto, parece apoiar esta interpretação.

PENSAMENTO, PENSAR—Para distinguir rigorosamente entre aquilo que pertence ao campo da psicologia e aquilo que pertence ao campo da lógica, há que separar o pensar, por um lado, e o pensamento, por outro, este último é uma entidade intemporal e inespacial: invariável e, portanto, não psíquica, pois embora o apreendamos mediante um acto psíquico, pensar, não pode confundir-se com este. O pensamento entendido como aquilo que o pensar apreende, é um objecto ideal e, portanto, está submetido às determinações que correspondem a esse tipo de objecto. Isto faz que, para muitos autores, o pensamento seja o objecto da lógica enquanto investigação da sua estrutura, das suas relações e das suas formas independentemente dos actos psíquicos e dos conteúdos intencionais. Os pensamentos enquanto objecto da lógica, têm uma realidade formal e distinta da que têm quando constituem o objecto de uma ciência e são considerados como a forma que envolve um conteúdo que se refere a uma situação objectiva.

Isto não equivale a uma negação do conteúdo do pensamento , mas, para poder constituir o tema da lógica tem de ser abstraído e esvaziado do seu conteúdo. Note-se que a idealidade do pensamento não é, contudo, uma maneira de ser, que só adopta quando se abstrai do pensar e se lhe tira o conteúdo intencional a que se refere, mas que é propriamente a sua forma de ser enquanto é pensamento e é tratado como tal. O pensamento pode referir-se a todos os objectos e não só aos objectos reais. Sendo assim, pode definir-se o pensamento como a forma de qualquer objecto possível e, ao mesmo tempo, pode definir-se o objecto como a matéria de qualquer possível pensamento.

Esta acção do pensamento, posta em relevo pela fenomenologia, não coincide com a concepção tradicional que ou faz do pensamento um acto de pensar (e nisto concordam muitas correntes da filosofia moderna) ou o converte numa entidade extratemporal e metafísica.. Quer como paradigma das coisas, quer como o Absoluto que se desenvolve num processo dialéctico e nele expande toda a sua realidade (Hegel).

É diferente do anterior, em contrapartida, o problema do pensar como actividade ou processo. O pensar é um acto psíquico que tem lugar no tempo, e é formulado por um sujeito que apreende um pensamento, o qual se refere, por sua vez, a uma situação objectiva ou a objectos. Contudo, uma definição como esta é demasiado exclusivamente descritiva e imprecisa. Por um lado, os objectos a que se refere o pensar são de índole muito diferente, por outro, há que recorrer à psicologia para averiguar qual é a origem do pensar e da sua estrutura. Alguns filósofos contemporâneos, especialmente G. Ryle,, e os pensadores do chamado grupo de Oxford, sustentaram que é impossível reduzir o pensar a uma definição precisa, o que se põe em relevo ao examinar a diversidade de usos da palavra _pensar. Por seu lado, Heidegger entendeu o pensar de uma forma muito peculiar. Segundo Heidegger, não aprendemos ainda a pensar, e a nossa tarefa consiste em nos situarmos na atmosfera do pensar. A ciência não é o _pensar, a sua vantagem consiste precisamente em que carece de pensamento. Mas da ciência para o pensamento não há uma passagem gradual, mas um salto. Uma das características salientes do pensar é que só pode ser mostrado e não demonstrado. O pensar é um caminho que nos conduz ao pensável, isto é, ao ser em cujo âmbito, e só em cujo âmbito, há pensamento. Ortega e Gasset insistiu em diferenciar o pensamento ou o pensar do conhecimento. Para Ortega, o conhecimento é pleno pensamento, mas pode ser ou não ser necessário enquanto pensamento é algo que pode não ser conhecimento mas não pode deixar de havê-lo porque o pensamento é tudo o que fazemos para saber a que ater-nos. Este saber pode ser intelectual, mas pode não o ser. Daí que o que é próprio do homem não é o conhecimento, mas a necessidade de pensar, de saber a que ater-se.

PERCEPÇÃO—O termo _percepção alude primeiramente a uma apreensão; quando esta afecta realidades mentais fala-se da apreensão de noções. A percepção implica, pois, algo distinto da sensação, mas também da intuição intelectual a qual, como se estivesse situada no meio equidistante dos dois actos. Por isso se definiu a percepção como a “apreensão directa de uma situação objectiva”, o que supõe a supressão de actos intermédios, mas também a apresentação de um objectivo como algo por si mesmo estruturado.. Este sentido dizia Locke que a percepção é um acto próprio do pensamento de tal modo que a percepção e a posse de ideias é uma e a mesma coisa (ENSAIOS). Leibniz distinguiu entre apercepção e a percepção ou consciência da primeira -- e define a percepção como “um estado passageiro que compreende e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples”. Para Kant, a percepção é a consciência

empírica, isto é, “uma consciência acompanhada por sensações”. Apesar de todas estas diferenças, é característico de quase todas as doutrinas modernas e contemporâneas acerca da percepção o facto de situá-la sempre no mencionado território intermédio entre o puro pensar e o puro sentir, bem como o sujeito e o objecto.. O lugar mais ou menos aproximado de cada uma destes termos que se outorga à percepção dará a diferença de matizes entre o idealismo e o realismo. Por exemplo, para Descartes e Espinosa, a percepção é sobretudo um acto intelectual; esta concepção levou muitas vezes a uma distinção rigorosa entre percepção e sensação mesmo que se considere a primeiros como apreensão de objectos sensíveis. Esta distinção manteve-se na maior parte das tendências da psicologia moderna mesmo quando se considera que a percepção já não é exclusivamente um acto da inteligência, mas uma apreensão psíquica tal em que intervêm sensações, representações e inclusive juizos num acto único que só pode decompor-se mediante a análise. Outra questão muito debatida foi a do carácter mediato ou imediato da percepção: o realismo inclinou-se geralmente para defender a imediatez; o realismo, em contrapartida, tende a afirmar que há algo mediato. Há certa afinidade entre as teorias idealizadas e as teorias fenomenistas da percepção. Ambas são a favor da ideia que a percepção não é algo imediato, os fenomenistas, por exemplo, defendem que quando alguém vê o objecto, vê a aparência de um objecto—ou, se quiser, vê o objecto enquanto aparência --, mas não vê propriamente o objecto. Em contrapartida, os realizadas defendem q$ q quando alguém vê o objecto este aparece sem que haja diferença entre a aparência e o objecto. Os idealistas, por seu lado, defendem que a _mediação entre o objecto e a aparência consiste no _pensamento, na _reflexão, etc, o que os fenomenistas não aceitam. Na sua análise da matéria e da memória, Bergson não entende simplesmente a percepção como apreensão da realidade por um sujeito A noção de percepção dá origem a duas concepções diferentes:

1) para a ciência, onde há um sistema de imagens sem centro, e a percepção só pode ser explicada mediante o suposto de uma consciência concebida como epifenómeno ou fosforescente de 83 matéria;
   2)para a consciência, a percepção representa uma harmonia entre a realidade e o espírito. Daí as doutrinas opostas do idealismo e do realismo que têm como fundamento comum o suposto gratuito de que percepção é só um conhecimento. Para Bergson, em contrapartida, a percepção é primeiramente acção. O problema da percepção foi examinado em pormenor por muitos dos chamados _neo-realistas ingleses. Estes filósofos não são propriamente realistas porque não admitem a tese da imediatez na percepção, mas também não são idealistas, porque não fazem intervir o pensamento ou a reflexão como termos mediadores; a sua posição aproxima-se mais, neste aspecto, do fenomenismo... Os _neo- realizadas tendem a considerar os actos de percepção e as percepções como _acontecimentos de tal modo que no caso do acto do acto da percepção pode falar-se de “acontecimentos percipientes”. Alguns deles consideram as suas teorias da percepção como uma fenomenologia da percepção não só diferente de um simples exame dos dados psicológicos e neurofisiológicos, mas também de uma metafísica da percepção.

   Partido de supostos muito diferentes, a fenomenologia ocupou-se também da percepção procurando descrever em que é que consistem os actos perceptivos. Husserl falou de uma percepção interna e de outra externa e, mais fecundamente, de uma percepção sensível, quando apreende um objecto real, e categorial, quando apreende um objecto ideal. A fenomenologia da percepção tem uma base psicológica, mas um propósito ontológico.. A análise fenomenológica da percepção mostra-nos que há nela uma síntese de índole _prática, a qual é possível porque percebeu no mundo a forma de diversas relações entre os elementos

da percepção. Os indivíduos captam estas formas de acordo com as suas situações no mundo. A percepção não é nem uma sensação considerada como inteiramente individual-subjectiva, nem um acto da inteligência: é aquilo que vincula uma à outra na unidade da situação. Em resumo, esta doutrina pode reduzir-se a três pontos:

1) a percepção é uma modalidade original da consciência; o mundo percebido não é um mundo de objectos como aquele que a ciência concebe; no percebido não há senão matéria, mas também forma; o sujeito que percebe não _interpreta ou _decifra um mundo supostamente caótico; qualquer percepção se apresenta dentro de determinados horizontes e no mundo;
2) Esta concepção da percepção não é só psicológica; ao mundo percebido não se pode sobrepor um mundo de ideias; a certeza da ideia não se funda na da percepção, mas assenta nela; O mundo percebido é um fundo sempre pressuposto por qualquer racionalidade, valor e existência.

PERFEIÇÃO, PERFEITO—Diz-se de algo que é perfeito, quando está _acabado e _completado de tal modo que não lhe falta nada e não lhe sobra nada para ser o que é. Esta ideia de perfeição inclui as ideias de _limitação, _acabamento e "finalidade própria" que ressurgem constantemente no pensamento grego.

Aristóteles acrescentou a este significado mais dois: 1) o perfeito é o melhor no seu género pois não há nada que possa superá-lo. 2) _Perfeito é aquilo que alcançou o seu fim enquanto fim louvável. Na ideia de perfeição de Aristóteles, está latente a noção que algo que por si mesmo é bom. Em princípio não deveria haver inconvenientes em admitir que algo mau é perfeito, pois, mesmo neste caso, é perfeito no seu género, o qual é a _maldade. Mas, em todo o pensamento grego, pensa-se que o _mau é algo defeituoso e portanto não pode ser perfeito.

Se o perfeito é algo limitado, então todo o ilimitado será imperfeito; por isso se disse que os gregos consideravam como imperfeito o infinito, uma vez que só o que é finito pode estar _acabado. Na medida em que se conceba o infinito como "o inacabável", parece que se deverá identificar o infinito com o imperfeito; mas pode conceber-se o infinito como uma manifestação da ideia de perfeição: quando o infinito é algo de absoluto.

A ideia de perfeição teve uma importância considerável em toda a história do pensamento ocidental, especialmente dentro do cristianismo, quando se concebeu Deus como a própria perfeição. Um exemplo disso encontramo-lo numa das formas da prova ontológica, onde ser (ou existência) e perfeição se equiparam. A ideia de perfeição esteve, além disso, estreitamente relacionada com os chamados "princípios de ordem" e "princípio de plenitude". Os escolásticos distinguiram entre várias formas de perfeição. Em princípio, equipara-se a perfeição à bondade se chama perfeição a qualquer bem possuído por algo. Como se trata de um bem, trata-se de uma realidade, de modo que o contrário de _perfeição é _defeito. Em geral, distinguiram-se dois tipos de perfeição: a perfeição absoluta, própria de Deus, e a perfeição relativa, que só o é relativamente ao absolutamente perfeito. Todo este conjunto de ideias levou a equiparar a ideia de perfeição à ideia de acto, de tal modo que a perfeição absolutamente pura é a que exclui qualquer +potência, isto é, qualquer imperfeição. Pode, pois, dizer-se que a ideia de perfeição esteve sempre ligada à ideia de ser e de existência, porque a ideia de ser se uniu à de valor. contudo, pode introduzir-se a distinção entre o ser e o valor, que foi comum na época moderna. Deste modo podem classificar-se do seguinte modo os significados de perfeição:

1) algo pode ser perfeito naquilo que é;
2) algo pode ser perfeito naquilo que vale, e
3) algo pode ser perfeito ao mesmo tempo naquilo que é e naquilo que vale.

PESSOA—Na sua acepção clássica, o termo _pessoa deriva de _máscara. Trata-se da máscara que cobria o rosto de um actor quando desempenhava o seu papel no teatro., sobretudo na tragédia. Daqui derivam, por sua vez, duas significações igualmente antigas. Por um lado, _pessoa é o personagem. Por outro lado, faz-se derivar o termo de _fazer _ressoar a voz, como o fazia o actor através da máscara. Discute-se os gregos tiveram ou não uma ideia de pessoa enquanto "personalidade humana". Em geral, adopta-se uma posição negativa, mas pode presumir-se que alguns tiveram uma intuição do facto do homem como que personalidade que transcende o ser parte do cosmos ou membro do estado-cidade. Poderia ser esse, por exemplo, o caso de Sócrates.

As elaborações mais explícitas na noção de pessoa devem-se, em especial, ao pensamento cristão. Um dos primeiros a desenvolver plenamente esta noção foi Santo Agostinho, que logrou que o termo poderia usar-se para referir-se à Trindade (as três pessoas) e ao ser humano. Referiu-se às pessoas divinas baseando- se na noção aristotélica de relação, para evitar considerá-las como simples substância impessoais no sentido tradicional. Mas Além disso, Santo Agostinho encheu os seus conceitos com o fruto da experiência que, desde então, se passou a chamar precisamente pessoal. A ideia de pessoa, em Santo Agostinho, perde a relativa exterioridade que, todavia, tinha, para assumir decididamente um carácter _íntimo. A ideia de relação serviu a Santo Agostinho para destacar o ser relativo a si mesmo e de cada pessoa divina pelo qual e efectivamente há três pessoas e não apenas uma. A ideia de _intimidade, para fazer desta relação consigo mesmo não algo abstracto mas eminentemente concreto e real.

Um dos autores mais influentes na história da noção de pessoa foi Boécio, que proporcionou a definição básica para quase todos os pensadores medievais: "a pessoa é uma substância individual de natureza racional". A pessoa é uma substância que existe por direito próprio e que é perfeitamente _incomunicável.

Santo Anselmo (monologio) aceita a definição de Boécio, mas assinala que há um contraste entre _pessoa e _substância.. com efeito, diz Santo Anselmo:

"fala-se só de pessoa relativamente a uma natureza racional individual, e da substância relativamente aos indivíduos, a maioria dos quais subsistem na pluralidade". S. Tomás recorda a definição de Boécio e manifesta que enquanto a individualidade se encontra propriamente na substância que se individualiza por si mesma, os acidentes não são individualizados por uma substância. Por isso, as substâncias individuais recebem o nome especial de hipóstases ou substâncias primeira.. Ora, como os indivíduos se encontram de modo mais especial nas substâncias racionais que t~em o domínio dos seus próprios actos e a faculdade de actuarem por si mesmas, os indivíduos de natureza racional possuem um nome que os distingue de todas as primeiras substâncias: o nome pessoa. Assim, diz-se da pessoa que é substância individual com o fim de designar o singular no género da substância e acrescenta-se que é de natureza racional para mostrar que se trata de uma substância individual da ordem das substâncias racionais. Segundo Ocam, a pessoa é uma substância intelectual completa que não depende de outro suposto. Quase todas as ideias relativas à pessoa expostas até agora sublinham o seu ser por si e,

desse modo, a sua independência e incomunicabilidade. Mas há dentro do cristianismo outras ideias que destacam a relação e a origem da pessoa.

Os autores modernos não eliminaram os elementos metafísicos em que se fundava grande parte da concepção tradicional. Assim, por exemplo, Leibniz diz que “a palavra pessoa traz consigo a ideia de um ser pensante e inteligente, capaz de razão e de reflexão, que pode considerar-se como o mesmo, como a mesma coisa, que pensa em tempos distintos e em lugares diferentes, o que faz unicamente por meio do pensamento que tem das suas próprias acções” (NOVOS ENSAIOS). Contudo, muitos autores modernos, agregaram também elementos psicológicos e éticos. Muitos propuseram a distinção entre a noção de indivíduo e a de pessoa. Por um lado, define-se negativamente a unidade do indivíduo: algo, ou alguém, é indivíduo, quando não é outro indivíduo. Em contrapartida, pode definir-se a unidade da pessoa positivamente mediante elementos procedentes de si mesma. Por outro lado, quando o indivíduo é um ser humano, é uma entidade psicofísica; a pessoa, em contrapartida, é uma entidade que se funda numa realidade psicofísica, mas não redutível inteiramente a ela. Finalmente, o indivíduo está determinado no seu ser; a pessoa é livre e é essa a sua essência.. Esta contraposição, entre o determinado e o livre, o indivíduo e a pessoa, foi elaborada por filósofos que persistiram na importância do ético na constituição da pessoa. Assim aconteceu em Kant, que definiu a pessoa ou a personalidade, como “a liberdade e a independência perante o mecanismo da natureza toda, consideradas ao mesmo tempo como a faculdade de um ser submetido a leis próprias, isto é, a leis puras práticas estabelecidas pela sua própria razão” (Crítica DA RAZÃO PRÁTICA). A personalidade moral, para Kant, “a liberdade de um ser racional submetido a leis morais”. Embora o ser racional se dê a si mesmo estas leis morais, isso não significa que sejam arbitrárias. Se o fossem, não emergiriam da pessoa, mas daquilo a que chamámos “o indivíduo”. A pessoa é “um fim em si mesmo”. Não pode ser substituída por outra.. O mundo material é, por isso, um mundo de pessoas.

Depois de Kant, voltaram a assumir importância os elementos metafísicos da noção de pessoa. Assim, aconteceu com Fichte, para o qual o Eu é pessoa não só por ser um centro de actividades racionais, mas sobretudo por ser um “centro metafísico”que se constitui a si mesmo “ao pôr-se a si mesmo”.

Desde então o conceito de pessoa tem sofrido alterações fundamentais, pelo menos em dois aspectos: quanto à sua estrutura e quanto às suas actividades. Relativamente à estrutura, houve tendência para abandonar a concepção substancialista da pessoa para ver nela um centro dinâmico de actos. Quanto às suas actividades, houve tendência para contar entre elas não só as racionais, mas também as emocionais e volitivas. Deste modo, pensa-se que é possível evitar os perigos do impessoalismo que se apressa a identificar _pessoa com substância e esta com coisa. É explícita a definição de Max Scheler: “a pessoa é uma unidade de ser concreta e essencial de actos da essência mais diversa... O ser da pessoa funda todos os actos essencialmente diversos” (ÉTICA). Segundo esta concepção, a pessoa não é um ser natural nem tão pouco membro de um “espírito cósmico”. É a unidade dos actos espirituais ou dos actos intencionais superiores. se pode dizer da pessoa que também é um indivíduo, deve acrescentar-se que é um indivíduo de carácter espiritual. Esta concepção destaca na realidade da pessoa o motivo que considera fundamental: o da sua transcendência. Se a pessoa não se transcende constantemente a si própria, ficaria sempre dentro dos limites da individualidade psicofísica e, em última análise, acabaria imersa na realidade impessoal da coisa.

PLURALISMO—O pluralismo defende, ao contrário do monismo, que o mundo é composto de realidades independentes e mutuamente irredutíveis.. A questão do pluralismo aparece depois de resolvida a questão prévia da natureza do universo; com efeito, reduzir o universo a uma realidade fundamental, trata-se de saber se esta é una ou múltipla, simples ou composta. A resposta que afirma a multiplicidade é um pluralismo. Este pode ser considerado de um ponto de vista numérico ou qualitativo, pois embora o pluralismo não prejulgue acerca da índole das realidades plurais afirmadas, parece estabelecer melhor certa diferenciação qualitativa. Dá-se o nome de _pluralistas a uma série de filósofos pré-socráticos e, em particular, a Empédocles e Demócrito. Todos afirmam que há um certo número de elementos ou substâncias que compõem a natureza e que se combinam entre si. O pluralismo procurou fazer frente ao problema de "o que há" levantado por Heraclito e Parménides. Com efeito, dizer, com o primeiro, "tudo se move" equivale a afirmar que o movimento é o real, mas então não parece haver sujeito no movimento. Por outro lado, dizer que o ser é, que é imutável, que é eterno, etc, à maneira de Parménides, é negar o movimento. Mas se se toma o _ser de parménides e se se admite o _movimento de Heraclito, então é necessário dividir esse ser em certo número de seres, substâncias ou elementos e defender que o movimento o é de alguns elementos relativamente a outros. O caso mais evidente é o de Demócrito: cada átomo pode ser considerado como a concepção de Parménides, porquanto é sempre aquilo que é e não outra coisa, mas as deslocações dos átomos sobre o fundo do espaço permitem compreender o movimento local e as combinações com as quais se formam os diversos corpos.

Deste modo, o atomismo filosófico, em geral, é um compromisso entre o uno e o múltiplo. A filosofia monadológica de Leibniz é por um n~tido pluralismo. Na época comtemporânea, destaca-se o pluralismo de William James. Este pluralismo baseia- se na ideia de uma liberdade interna e procura superar as dificuldades em que se enreda o monismo, quando não dá conta da existência da existência finita, quando elabora o problema do mal ou quando contradiz o carácter da realidade como algo experimentado perceptivamente. Segundo William James, o pluralismo supera estas dificuldades e oferece algumas vantagens. O seu carácter mais científico, a sua maior concordância com as possibilidades expressivas morais e gramáticas da vida, o seu apoio no facto mais insignificante que mostre alguma pluralidade.

PÔr, POSIÇÃO—Em sentido lógico, _pôr equivale a _assentar um premissa, uma hipótese; e também, extensivamente, uma doutrina; o que se põe no acto de pôr é a tese.

O conceito de _pôr e de _o posto em Kant, está estritamente relacionado com o conceito de do _dar e de _o _dado. Em rigor, são conceitos complementares, de tal modo que, por exemplo, o posto só tem sentido enquanto está relacionado na forma da contraposição com o dado, e vice-versa. De um modo geral, Kant entende o _pôr como actividade por meio da qual se impõe ao dado uma ordem— primeiro a ordem das puras intuições a priori do espaço e do tempo, e depois os conceitos do entendimento ou categorias. Mais especificamente, o _pôr é função do entendimento, ou, melhor dizendo, o entendimento consiste, por assim dizer, numa função _ponente..

Kant entende também a posição como a característica da existência. Por isso diz que "ser não é um predicado real, mas a posição de uma coisa ou certas determinações da coisa. Isso quer dizer, que a existência é algo afirmado ou reconhecido como existente e não algo deduzido. Tem importância fundamental o conceito de _pôr em Fichte. Em princípio, o sentido do _pôr, em Fichte, ‘ e análogo ao anteriormente descrito em Kant. Com efeito, _pôr quer dizer, para Fichte,

primeiramente, reconhecer (como existente). Ora, a tendência idealista de Fichte fá-lo considerar com frequência que _pôr é basicamente “pôr-se a si próprio”, isto é, “pôr-se a si mesmo como existente”, e que nisso consiste o Eu. Em princípio, este pôr-se a si mesmo o eu como existente não é distinto de que a afirmação de que o eu não pode não existir. não se trata, portanto, como por vezes se supõe, de postular um Eu que se põe a si próprio e ao pôr-se a si próprio põe o não-Eu e a limitação de si mesmo como se tudo isso fosse um acto arbitrário. Segundo Fichte, não há neste eu que se põe a si próprio e que _põe., além disso, o _mundo, nenhuma arbitrariedade, porque é uma necessidade. O Eu é necessariamente auto-ponente, o que não o impede, por outro lado, que esta necessidade seja a sua liberdade. Mas, no decurso da sua autoposição, o eu fichteano intensifica, e até exacerba, a sua actividade, de modo que pode considerar-se o _pôr como um produzir— entende-se, produzir existência. Em todo o caso, a dialéctica do pôr e do ser posto desempenha um papel capital em Fichte e, em geral, no idealismo. Em contrapartida, Husserl trata do pôr como um acto “tético”; trata-se, primeiramente, de um “pôr a existência em actos de crença e em outros diversos actos (da consciência intencional). Este tipo de _posição (de _pôr ou _deixar assente) é diferente da afirmação, portanto a existência fica todavia entre parêntesis.. Em todo o caso, a posição da essência não implica, todavia, segundo Husserl, a posição de nenhuma existência individual. Pode dizer-se que, em geral, o conceito de posição em Husserl é compreensível unicamente dentro do limite da consciência intencional.

As críticas ao idealismo e à fenomenologia fundam-se, em parte, na crítica ao problema do pôr e da posição.

POSITIVISMO—No seu sentido mais restrito e de acordo com o seu significado histórico, _positivismo designa a doutrina e a escola fundadas por August Comte. Esta doutrina compreende não só uma teoria da ciência, mas também, e muito especialmente, uma reforma da sociedade e uma religião. Como teoria do saber, o positivismo nega-se a admitir outra realidade que não sejam os factos e a investigar outra coisa que não sejam as relações entre os factos. Pelo menos no que se refere à explicação, o positivismo sublinha decididamente o _como e evita responder ao _quê, ao _porquê e ao _para e ao _para _quê. Junta-se a isso, naturalmente, uma decidida aversão à metafísica e isso a um extremo tal que, por vezes, se considerou que este traço caracteriza insuperavelmente a tendência positivista.. Mas o positivismo rejeita não só o conhecimento metafísico e qualquer conhecimento a priori, mas também qualquer pretensão a uma intuição directa do inteligível. O positivismo pretende ao dado e nunca sair do dado. Disto derivam várias características: hostilidade a qualquer construção e dedução; hostilidade à sistematização; redução da filosofia aos resultados da ciência e, finalmente, naturalismo.

No nosso século, chamou-se positivismo lógico à tentativa de unir a submissão ao puramente empírico com os recursos da lógica formal simbólica.. Outras características deste movimento são estas: a ideia da filosofia como um sistema de actos e não como um conjunto de proposições—a tendência anti-metafísica, mas não por considerar as proposições metafísicas como falsas, mas por considerá-las sem significação e contrárias às regras da sintaxe lógica; e o desenvolvimento da doutrina da verificação.

POSSIBILIDADE—Este conceito foi examinado amiúde em relação com o conceito de realidade. A esse respeito, manifestaram-se duas posições extremas: segundo uma delas o que antes de mais o possível, de modo que o real só se pode definir enquanto estiver dentro do limite de uma possibilidade prévia; a filosofia de Leibniz pode servir de exemplo. Segundo outra, só

pode falar-se como sentido do real; a realidade é composta de puras actualidades; esta opinião é defendida por autores como Hobbes, Bergson. O mais comum foi, contudo, uma posição a entre estes depois extremos. Assim acontece com Aristóteles; com ele, há diversos termos em relação com o nosso problema e diferentes interpretações desses termos. Por exemplo, a noção de possibilidade está em íntima relação com a de potência e a noção de contingência está ligada á de possibilidade. Aristóteles define ,o possível dizendo que "algo é possível se, ao passar ao acto do qual se diz que este algo tem a potência, não resultar daí nenhuma impossibilidade" (METAF SICA). Segundo ele, _possível significa _logicamente _possível, e, nesse caso a possibilidade é equivalente à não repugnância lógica. Segundo outro significado, _possível significa "realmente possível", e, nesse caso, a possibilidade é equivalente à potência. Esta distinção foi aceite e elaborada pela maior parte dos escolásticos medievais. Embora o possível se defina muitas vezes como aquilo que pode ser e não ser e também como aquilo que não é e pode ser, esse _poder entende-se, em certas ocasiões, em sentido lógico e, noutras, em sentido real. juntamente como esta distinção há que mencionar outras. A mais importante é a que se realiza entre a possibilidade absoluta ou intrínseca e a relativa ou extrínseca, porque estes dois termos são fundamentais em relação ao problema da essência e ao modo de estar das essências na mente divina. Uma essência diz-se intrinsecamente possível quando as suas notas internas não são contraditórias, e extrinsecamente possível quando necessita de uma causa que a leve à existência. O problema da relação entre as essências possíveis e a divindade suscitou duas respostas fundamentais: Segundo uma, sustentada por S. Tomás, entre outros, essas essências dependem, fundamentalmente, da existência divina e, formalmente, do entendimento divino. Nesse sentido, não pode dizer-se que os possíveis dependem da vontade de Deus; aqui entendem-se as essências como intrinsecamente possíveis. Segundo a outra, sustentada por Duns Escoto e Descartes, as essências possíveis dependem da vontade divina; o seu ser é-lhes dado de fora e por isso as essências são aqui extrinsecamente possíveis.

Estas questões voltar-se~-ão a pôr na época moderna, pelo menos durante o século dezassete, mas, juntamente com elas, renasceu o velho problema da relação entre o real e o possível. Alguns autores defenderam teses que consideravam próximas da tese platónica das ideias: as "entidades possíveis" não existem como existem as coisas físicas, mas pode dizer-se delas que são e o seu ser consiste em residir num entendimento superior ou mundo inteligível do qual são extraídas para se actualizarem; Leibniz não estava longe desta posição. Em contrapartida, Hobbes nega toda a inserção do possível no real e sustenta que o não real não é possível. O suposto fundamental desta opinião é a identificação do possível com o possível meramente lógico e o seu esquecimento da vinculação que a possibilidade mantém com alguma forma de potência. Outros autores, como Espinosa, Admitem que as coisas reais são reais na medida em que foram possíveis. Por seu lado, Kant tentou mediar entre a tese que negou a possibilidade e a que a converteu em fundamento do real. O possível fica então situado no plano transcendental. Por isso, para Kant, o possível é "aquilo que concorda com as condições formais da experiência (quanto à intuição e quanto aos conceitos). Era natural que, ao ser rejeitada a coisa em si, Fichte e Schelling convertessem a possibilidade em princípio de qualquer ser. Mas esta possibilidade vai então indissoluvelmente ligada à noção de potência e significa propriamente a liberdade positiva do Absoluto. Bergson tentou mostrar como é uma falácia perguntar-se como se pode entender que haja um ser e não um nada. Ora, segundo Bergson, não só não pode entender-se o real como algo fundado no possível, mas o possível tem que ser explicado pelo real. Assim, em vez de se falar do futuro como algo possível, deve falar-se num futuro que "terá sido possível", pois o possível não é senão o real a que se acrescentam actos do espírito. Por conseguinte, o real

é aquilo que se torna possível e não o possível que se converte em real. A última finalidade desta negação a fundamentar a realidade partindo da possibilidade é a eliminação de qualquer racionalismo na consideração do real, racionalismo que se insinua sempre que se faz do real um dos muitos resultados em que o possível pode desembocar. Mas essa noção não exclui a ideia de possível como a mera indicação de uma ausência de obstáculos para que algo aconteça; precisamente nesta confusão do possível como simples não haver obstáculo com a possibilidade como fundamento da realidade, radicam algumas das dificuldades mais típicas na análise do real.

N. Hartmann considera que a possibilidade é, com a realidade e a necessidade, um modo de ser. Segundo Hartmann, não são a mesma coisa a possibilidade e a possibilidade real: "aquela reclama, com razão, o amplo campo de uma multiplicidade de possibilidades, mas não pode cumprir com a velha exigência de chegar a uma realidade; esta, em contrapartida, mostra-se como uma rigorosa referência a uma série de condições reais e assim se converte em expressão de uma relação real. Ambas as classes de ser possível têm desse modo o carácter tradicional de ser um estado do ente". São tantas as formas de possibilidade como são as formas de realidade.

Um modo de entender a noção de possibilidade de forma diferente dos anteriores é o que liga a noção de possibilidade ao problema da existência Humana. Heidegger entendeu o ser possível como um modo de ser do homem pelo qual este se projecta a si mesmo no seu ser. Como se vê, ficam à margem as propostas tradicionais. Inclusivamente quando Heidegger diz que "a possibilidade é mais alta que a realidade" não está a falar num reino de possibilidades mais amplo do que o real e de que este último é só uma parte -- a parte actualizada—do primeiro; significa que o ser possível é um _poder-se, enquanto que "fazer- se a si próprio". Por outras palavras, a possibilidade é primeiramente, para Heidegger, possibilidade existencial.

As análises anteriores são principalmente de natureza ontológica, mas a noção de possibilidade também foi examinada do ponto de vista lógico. a possibilidade ontológica refere-se a um termo singular (como se vê na frase "este cão amarelo que está em cima da minha mesa e possível"), enquanto a possibilidade lógica se refere a proposições (como se vê na frase "é possível que um cão amarelo seja um bom caçador"). A forma como é usada a expressão é _possível _que, na lógica modal, não elimina todos os problemas levantados pela noção do possível. Por isso, muitos autores, sem a~abandonarem as bases lógicas, puseram novamente problemas ontológicos. Cabe destacar, a este respeito, a teoria das descrições de Russell. Comum a todo este tipo de tentativas é a exploração de todos os problemas de natureza lógica e semântica antes de avançar posições ontológicas. Alem disso, reconhece-se usualmente que quando se dá uma solução ontológica, esta depende de um a decisão prévia adoptada na disputa dos universais.

POSTULADO—Aristóteles considerava que os postulados eram proposições não admitidas universalmente, isto é, não evidentes por si mesmas. Deste modo, os postulados distinguem-se dos axiomas e também de certas proposições que se tomam como base de uma demonstração, mas que não têm um alcance universal. Na geometria de Euclides, a noção de postulado teve uma formulação que vigorou durante muitos séculos: o postulado é uma proposição fundamental para um sistema dedutivo, que não e evidente por si mesma, como o axioma, e que não pode ser demonstrada, como um teorema.. Um exemplo de postulado: "postula-se que de qualquer ponto para qualquer ponto pode traçar-se uma linha recta". A maior parte dos autores consideram hoje que não pode manter-se a diferença clássica entre axioma e postulado e ainda postulado e teorema em sentido geral. Em primeiro lugar, aquilo que se qualifica de axioma pode chamar-se

igualmente postulado; basta, para isso, retirar a expressão “evidente por si mesmo”, que, para muitos, é duvidosa. Em segundo lugar,, podem considerar-se os postulados simplesmente como teoremas iniciais numa cadeia dedutiva. O que parece caracterizar a noção de postulado não é a sua aprioridade, mas a posição que ocupa num sistema dedutivo. Num sentido peculiar, Kant chamou _postulado do pensamento empírico em geral aos três princípios que se seguem:

1) o que concorda com as condições formais da experiência (quanto à intuição e quanto aos conceitos) é _possível;
2) o que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é _real;
3) aquilo cuja conexão com o real está determinado pelas condições gerais da experiência é _necessário (existente necessariamente). Estes três postulados são simplesmente “explicações da possibilidade, da realidade e da necessidade no seu uso empírico”, devendo aplicar-se só à experiência possível e à sua unidade sintética. Os postulados da razão prática— liberdade, imortalidade e Deus—são, em contrapartida, os princípios cuja admissão tornam necessário o facto da consciência moral e da lei moral, convertendo-se deste modo em consequências metafísicas da ética, em vez de constituir (como na filosofia tradicional) os fundamentos da ética.

POTÊNCIA—Aristóteles considera que potência e acto são noções que se aplicam principalmente à compreensão da _passagem de entidades menos formadas a entidades mais formadas, pelo que se sublinham nesses conceitos elementos _dinâmicos, ao contrário do aspecto _estático assumido pelas noções de matéria e forma. São vários os significados de <_potência, mas, antes de mais há dois: 1)a potência é o poder que uma coisa tem de provocar uma mudança noutra coisa;

2) a potência é a potencialidade existente numa coisa de passar a outro estado. Esta última significação é aquela que Aristóteles considera mais importante para a sua metafísica.. Sem a noção de potência, não poderíamos dar conta do movimento enquanto passagem de uma coisa de um estado a outro estado. Por exemplo, a proposição “x cresce” é ininteligível se não aceitarmos que a proposição “x tem a potência de crescer” tem sentido. Em geral, não podemos dizer, segundo Aristóteles que “x virá a ser y” se não admitirmos previamente que há em x algumas das condições que vão tornar possível y. Isto não significa que basta supor uma potência para poder explicar a sua actualização.. Como Aristóteles afirmou muitas vezes, o acto é logicamente anterior à potência. As potências são de muitas espécies: umas residem nos seres animados, outras, nos inanimados; umas são racionais, outras, irracionais. A única coisa que têm em comum é a capacidade de serem actualizadas. Pode dizer-se que o ser que tem vista está em potência para ver e que a cera está em potência para receber uma determinada figura.

   A distinção entre diversos tipos de potência constituiu, depois de Aristóteles, um dos temas mais frequentes da reflexão filosófica.. Os escolásticos distinguiam entre dois tipos de potência: a lógica ou objectiva, que é uma mera e simples possibilidade, pois pode definir-se como a mera não repugnância de algo perante a existência; o segundo tipo de potência é a real, subjectiva, não baseada no mero limite vazio da possibilidade ideal, mas na entidade real (para os significados tradicionais de objectivo e subjectivo, vejam-se os artigos correspondentes). A potência subjectiva pode ser considerada, pois, uma possibilidade real, e ser tratada dentro do problema da possibilidade se não fosse que esta redução da potência ao

possível foi precisamente aquilo que levou muitas vezes a tradição escolástica a acentuar excessivamente o momento estático; mesmo quando a potência subjectiva seja equiparável à possibilidade real, é-o no sentido de que representa um princípio e não simplesmente uma condição. Dentro da orientação central da escolástica, continua a ser um carácter comum a toda a potência, enquanto potência, certa imperfeição. Isto não permite identificar a noção de potência à de _receptáculo _vazio idêntico ao não ser. A potência _é sempre algo, mas pode acentuar-se nela o momento passivo ou o momento activo; o primeiro é próprio dos filósofos influenciados pelo aristotelismo; o segundo, dos pensadores influenciados pelo neoplatonismo. Com efeito, a tradição neoplatónica defendeu a concepção da plenitude operativa da potência. Esta noção acentua-se quando se refere a um se subsistente por si mesmo; o ser que vive de si e por si é aquele que também possui eminentemente as potências e, portanto, as actividades, que lhe permitem ser aquilo que é.

Enquanto no pensamento inclinado para a interpretação do acto como mera actualidade e da potência como simples possibilidade, a mudança se explica pela existência de imperfeito, isto é, daquilo que ainda não chegou a ser e tende para a sua própria perfeição, no pensamento orientado para a interpretação do acto como actividade e da potência com manifestação do ser superabundante, o movimento surge da própria perfeição formal. A discussão sobre o carácter operativo ou não operativo da potência foi retomada ao longo de toda a filosofia moderna. Leibniz insistiu em que a noção escolástica de potência acentuava demasiado o aspecto positivo. “as verdadeiras potências— dizia ele—nunca são simples possibilidades, há sempre nelas tendência e acção” (NOVOS ENSAIOS). Contudo, deve reconhecer-se que, dentro da própria escolástica, houve quem procurasse transformar a noção de potência na força propriamente dita, pois supunham que nenhuma substância é completamente positiva. Para Duns Escoto, pode ser potência não só a matéria, mas também a matéria. Acontece mais ou menos o mesmo com os pensadores ingleses modernos. Estes examinam a noção clássica de potência sob o aspecto da noção de força. É certo a que, desde Locke, se manifesta uma tendência para reduzir essa realidade ao campo psicológico mesmo quando, na medida em que se ataca o problema a fundo, voltam a surgir os problemas metafísicos. Tanto Locke como Hume assinalam que a força ou potência se diz de duas maneiras: Por um lado, é algo capaz de fazer; por outro, algo capaz de receber uma mudança. No primeiro caso, é um poder activo, no segundo, um poder passivo. Isto segue, em linhas gerais, a posição tradicional, mas Hume destrói a noção de potência ao declarar que não temos nenhuma ideia própria dela. A força é uma relação que o espírito concebe entre uma coisa anterior e outra posterior. Mas nem a sensação nem a reflexão nos dão a ideia de força no antecedente para produzir o consequente... “Na realidade—diz ele—não há nenhuma parte de matéria que nos revele pelas suas qualidades sensíveis, alguma força ou energia ou que nos dê fundamento para imaginar que poderia produzir algo ou ser seguida por algo ou outro objecto que nós mesmos poderíamos denominar _efeito (INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO). Deste modo, Hume não só se opõe à tradição clássica, mas também a Locke., que supunha que a ideia de força pode derivar do facto. “A conexão que sentimos no espírito—prossegue Hume --, a acostumada transição da imaginação de um objecto ao seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão do qual formamos a ideia de força ou de conexão necessária”. Na medida em que o idealismo alemão seguiu os antecedentes de Leibniz, tendeu a sublinhar o aspecto metafísico-operativo da potência como verdadeira força em _todos os seres. Descartes reconhecia potência activa só ao pensamento, enquanto a extensão era absolutamente passiva. Leibniz estendeu a potencialidade a toda a realidade. O

mesmo fez Kant, sobretudo na última fase da sua filosofia, quando o dinâmico prevaleceu definitivamente sobre o matemático. Fichte explorou até ao extremo este último caminho e Schelling postulou as potências como relações determinadas entre o objectivo e o subjectivo, entre o real e o ideal. Como o existente é sempre só a indiferença, e não existe nada fora dele, o absoluto como identidade encontra-se apenas sob a forma de potência. São estas as verdadeiras forças metafísicas a que, como tais, constituem o ser no conjunto das suas operações. O idealismo destaca extraordinariamente o operativismo da potência e afasta-se até um limite máximo da sua concepção como mera possibilidade. Será essa a tendência que irá reinar na maior parte das correntes contemporâneas.

PRAGMATISMO—Dá-se este nome a um movimento filosófico que se desenvolveu sobretudo nos Estados Unidos e na Inglaterra mas que teve ampla repercussão na filosofia contemporânea. O pragmatismo norte-americano surgiu por volta de 1872 no Clube Metafísico. As linhas principais deste movimento foram traçadas por Peirce no seu artigo "Como tornar claras as nossas ideias", de 1878. Nele defende que "toda a função do pensamento consiste em produzir hábitos de acção" e que "o que uma coisa significa é simplesmente os hábitos que envolve". Mais concretamente, dizia Peirce, jogando com as palavras:

"concebemos o objecto das nossas concepções considerando os efeitos que se podem conceber como susceptíveis de alcance prático. Assim, pois, a nossa concepção deste efeito equivale ao conjunto da nossa concepção do objecto". Contudo Peirce propôs depois o nome de _pragmaticismo para a sua doutrina para a diferenciar do pragmatismo de William James, que é uma transposição para o campo ético daquilo que primitivamente se tinha pensado num sentido puramente científico e metodológico. Peirce destacou que o seu pragmatismo não é tanto uma doutrina que expressa conceptualmente aquilo que o homem concreto deseja e postula, mas sim uma teoria que permite dar significação às únicas proposições que podem ter sentido.

Pode afirmar-se que predominaram duas tendências no pragmatismo: a primeira afirma que "o significado de uma proposição consiste nas consequências futuras de experiência que (directa ou indirectamente) prediz que vão acontecer, não importando que isso seja ou não crível"; a segunda defende que "o significado de uma proposição consiste nas consequências futuras de a crer.

PREDICADO—Na lógica tradicional, define-se o predicado como o termo a cópula aplica ao sujeito. O predicado constitui, juntamente com o sujeito, a matéria da proposição. Também se define o predicado como aquilo que se enuncia do sujeito. Os autores de inspiração fenomenológica distinguiram entre predicado e atributo. Este é concebido como um modo de ser objectivo, portanto, a noção de atributo é ontológica, enquanto a de predicado é lógica.

A lógica tradicional considerou diversos tipos de predicação, de acordo com a extensão e a compreensão do predicado. no que se refere à extensão, o predicado pode tomar-se particularmente (nas proposições afirmativas) e universalmente (nas proposições negativas). Quanto à compreensão, o predicado pode tomar-se totalmente (nas proposições afirmativas) e parcialmente (nas proposições negativas). A lógica actual formulou um a doutrina mais precisa sobre o predicado; segundo os autores desta inspiração, o predicado é um dos dois elementos em que pode decompor-se o enunciado. O chamado _é da predicação está implícito e isso permite

distingui-lo de outras formas de _é. A relação entre o lógico e o ontológico no predicado foi tratada na lógica actual quando se discutiu o problema da designação, que põe as questões outrora conhecidas pelo nome de teoria dos universais.

PREDICÁVEIS—Aristóteles apresentou uma classificação dos diversos modos como o sujeito e o predicado se relacionam, a que se deu o nome de predicáveis. Porfírio serviu-se da inspiração aristotélica e apresentou cinco predicáveis: o género, a espécie, a diferença, a propriedade ou o próprio e o acidente. Segundo Porfírio, estas noções têm em comum o facto de se atribuírem a uma pluralidade de sujeitos. O género é afirmado das espécies e dos indivíduos, tal como a diferença; com efeito, o animal é atribuído aos cavalos e aos bois, que são indivíduos; a diferença é atribuída aos cavalos e também aos bois e aos indivíduos destas espécies. Mas a espécie afirma-se dos indivíduos que contém, por exemplo, a espécie homem só é atribuída aos homens particulares. O próprio afirma-se da espécie de que é o próprio e dos indivíduos colocados sob esta espécie; por exemplo, a faculdade de rir atribui-se ao mesmo tempo ao homem e aos homens particulares. O acidente afirma-se ao mesmo tempo da espécie e dos indivíduos; por exemplo, o negro atribui-se ao mesmo tempo à espécie dos corvos e aos corvos particulares. A investigação de Porfírio exerceu grande influência na filosofia medieval. A escolástica entendeu os predicáveis não só no sentido lógico, mas também no sentido ontológico. Logicamente, definem-se como os diversos modos de efectuar uma predicação e dividem-se em _essenciais (género, espécie, diferença) e _acidentais (próprios, acidente). É usual distinguir, seguindo Aristóteles, entre o predicável como forma de efectuara predicação de um sujeito-predicado, e a categoria como determinação de um termo em si mesmo, ou termo independente e _absoluto.

PREMOÇÃO—O clássico conflito entre as exigências da omnipotência divina e do livre arbítrio humano teve entre outras soluções, uma que exerceu grande influência: trata-se da doutrina da premoção física, elaborada pelo tomismo em estreita relação com a sua teoria causal. Segundo ela, Deus promove intrinsecamente e fisicamente as causas segundas para a acção em que por isso se suprima o livre arbítrio destas causas. Por outras palavras, as causas segundas dependem da causalidade da primeira causa em toda a sua operação.. Considera-se necessário o chamado influxo físico _prévio de Deus, e o vocábulo _premoção expressa a condição desse influxo. A premoção física não admite, portanto, a teoria do influxo extrínseco e do concurso simultâneo e, por conseguinte, opõe-se à solução segundo a qual as causas primeiras e as causas segundas são causas parciais. Também se opõe à solução ocasionalista, que acentua demasiado a acção da causa primeira, inclusive em detrimento (e supressão em princípio) das causas segundas. Tentaram resolver-se as dificuldades a que deu lugar a teoria da premoção física, dificuldades que afectam especialmente a liberdade das causas segundas, por meio de uma série de distinções.

PRINCÍPIO—Desde os pré-socráticos , o termo _princípio significou "princípio de todas as coisas" ou !"aquilo de que derivam todas as outras coisas". A este sentido deve acrescentar- se outro que também teve larga tradição; em vez de mostrar uma realidade e dizer dela que é o princípio de todas as coisas, pode propor-se uma razão pela qual todas as coisas são o que são.

Então o princípio não é o nome de nenhuma realidade, mas descreve o carácter de determinada proposição que "dá razão de". Estes dois modos de entender o princípio foram posteriormente chamados princípio do ser e princípio do conhecer. Em muitos casos, pode caracterizar-se um

determinado pensamento filosófico pela importância que dá a um princípio sobre o outro. Por exemplo, se há um primado do princípio do ser sobre o princípio do conhecer, estamos perante um pensamento filosófico fundamentalmente realista, segundo o qual o princípio do conhecimento segue o princípio da realidade; se dá um primado inverso, encontram-nos perante um pensamento idealista, segundo o qual os princípios do conhecimento da realidade determinam a realidade enquanto conhecida ou cognoscível.

Apesar de já antes existir a noção de princípio, foi Aristóteles que precisou os vários significados deste termo: ponto de partida do movimento de uma coisa; o melhor ponto de partida; o elemento primeiro e imanente da geração, e..... (METAFÍSICA). Segundo Aristóteles "o carácter comum de todos os princípios é o ser a fonte donde derivam o ser, ou a geração, ou o conhecimento". Para muitos escolásticos, o princípio é aquilo de onde algo procede, podendo este _algo pertencer à realidade, ao movimento ou ao conhecimento. Embora um princípio seja um ponto de partida, nem todo o ponto de partida pode ser um princípio. Por isso, reservou-se o nome de princípio para aquele que não pode reduzir-se a outro. Em contrapartida, pode admitir-se que os princípios de uma determinada ciência são, por sua vez, dependentes de certos princípios superiores e, em última análise, dos chamados "primeiros princípios" ou _axiomas. Se nos limitarmos agora só aos princípios do conhecer, poderemos dividi- los em duas classes: os _princípios _comuns a todas as categorias de um saber e os _princípios _próprios de cada categoria de saber. No que se refere à natureza dos princípios do conhecer, debateu-se trata de princípios lógicos ou de princípios ontológicos. Alguns afirmam que só merecem chamar-se "princípios" os princípios lógicos (como o de identidade, de não contradição e o do terceiro excluído). Outros afirmam que os princípios lógicos são, no fundo, ontológicos, uma vez que os princípios não regeriam se não estivessem de certo modo fundados na realidade. Quanto à relação entre os princípios primeiros e os princípios próprios de uma ciência, repetem-se os termos da polémica há pouco descrita: uns defendem que se trata de uma relação primeiramente lógica e outros de uma relação fundada na natureza das realidades consideradas.

Finalmente, foi tradicional o debate acerca da redutibilidade dos princípios de cada ciência aos princípios de qualquer outra ciência. A diferença entre a tradição aristotélica e o cartesianismo, nesta aspecto, consistiu que enquanto a primeira defendeu a doutrina da pluralidade dos princípios, Descartes tentou encontrar primeiro as causas, os princípios que satisfizessem as condições seguintes: serem tão claros e evidentes que o espírito humano não pudesse duvidar da sua verdade, e serem princípios dos quais pudesse depender o conhecimento das outras coisas, e dos quais possa deduzir-se esse conhecimento. Esses princípios seriam as verdadeiras "proposições máximas".

PRIVAÇÃO—Segundo Aristóteles, entende-se _privação em vários sentidos: 1) "quando um ser não tem um dos atributos que deve possuir naturalmente; por exemplo, diz-se de uma planta que não tem olhos". 2) "Quando devendo encontrar-se naturalmente uma qualidade num ser ou no seu género, não a possui; assim, é muito diferente o facto de se encontrar desprovido de vista o homem cego e a toupeira; para esta, a privação é contrária ao género animal; para o homem, é contrária à sua própria natureza normal". 3) " Quando um ser que deve possuir naturalmente uma qualidade a não tem; assim, a cegueira é uma privação, mas não se diz de um ser que é sempre cego, mas só que o é quando, tendo atingido a idade em que deveria possuir a vista, a não tem". 4) "Chama-se cego a um homem que não possui a vista nas circunstâncias em que a deveria ter".

A privação opõe-se, pois, à posse, mas só é privação autêntica no último caso, isto é, quando não exista a qualidade de que se trata, concorrendo todas as circunstâncias necessárias para que exista. Para outros aspectos do problema da privação ver o artigo _nada.

PROBABILIDADE—Na antiguidade, chamava-se muitas vezes _probabilidade àquilo que, segundo as aparências pode ser considerado como verdadeiro ou certo. A probabilidade tem vários graus, consoante a sua maior ou menor proximidade da natureza. Esta doutrina é de índole gnoseológica e foi a que exerceu maior influência até à nossa época, mas pode formular-se também uma doutrina ontológica que consiste em considerar a probabilidade como um conceito aplicável às próprias coisas. No primeiro caso, diz-se que _um _juízo é provável; no segundo, diz-se que um acontecimento é provável.. por vezes, chama-se subjectiva à concepção gnoseológica e objectiva à ontológica. Parece difícil que possa constituir-se uma teoria do provável prescindindo de um destes dois aspectos. Com efeito, se a noção de probabilidade fosse inteiramente subjectiva, a probabilidade consistiria só numa limitação ou falha do conhecimento. Se fosse inteiramente objectiva, o juízo sobre o provável não poderia ser um juízo certo. Por este motivo, propôs-se uma concepção que compreenda o conceito interno e externo: a probabilidade é um grau maior ou menor de certeza sobre um acontecimento ou um grupo de acontecimentos afectados por um índice de probabilidade.

O exame deste conceito progrediu rapidamente durante os últimos 250 anos, mediante as investigações de matemáticos e filósofos. Desde o século dezassete, procurou-se considerar a doutrina da probabilidade como a arte de julgar sobre a maior ou menor admissibilidade de certas hipóteses com base nos dados que se têm. A noção de probabilidade esteve, por isso, estreitamente relacionada com a de indução; pode, pois, falar-se de uma probabilidade indutiva: Especialmente neste último século e meio trabalhou-se também sobre outro conceito de probabilidade, a chamada probabilidade estatística, de que um dos conceitos fundamentais é o de frequência. As diversas tentativas para combinar os dois tipos de probabilidade deram origem a grande variedade de opiniões. As duas concepções não se excluem, pois a ciência pode e deve empregá-las ao mesmo tempo. A diferença principal que existe entre elas é que enquanto a probabilidade estatística se refere a fenómenos objectivos,, a probabilidade indutiva se refere às proposições sobre esses fenómenos. A primeira usa-se na ciência; a segunda, na metodologia da ciência. A primeira prediz frequências, a segunda analisa as certezas possíveis em relação com as hipóteses estabelecidas. Carnap foi o autor contemporâneo que fez a análise mais completa deste problema. Segundo ele, há que eliminar o conceito de probabilidade como frequência relativa para ater-se ao conceito de probabilidade como grau de confirmação. O estudo da probabilidade indutiva coincide, portanto, com o estudo do conceito do grau de confirmação. Qualquer raciocínio indutivo é um “raciocínio em termos de probabilidade”. Quanto à pertença do problema da probabilidade à lógica, foi destacado com particular insistência por Peirce com as seguintes palavras: “podem conceber-se duas certezas relativamente a qualquer hipótese: a certeza da sua verdade e a certeza da sua falsidade. Os números 1 e 0 são apropriados, neste cálculo, para designar estes extremos de conhecimento, enquanto as fracções que possuem valores intermédios entre eles, indicam, seja-nos permitida uma expressão vaga, os graus nos quais a evidência se inclina para um ou outro. O problema geral das probabilidades consiste em determinar, a partir de um dado estado de factos, a probabilidade numérica de um facto possível. Isto equivale a investigar até que ponto os factos dados podem ser considerados como uma prova para demonstrar um facto possível. E assim o problema das probabilidades é simplesmente o problema geral da LÓGICA”.

PROCESSÃO—A relação entre o Uno e as realidades dele emanadas, bem como em geral, entre as realidades de ordem superior e as de ordem inferior, é, segundo Plotino, como uma irradiação. O superior irradia sobre o inferior sem perder nada da sua própria substância, à maneira da luz que se derrama sem se perder ou do centro do círculo que, sem se mover, aponta para todos os pontos da periferia. como diz nas ENÉADES, todos os seres produzem necessariamente à sua volta, pela sua própria essência, uma realidade que tende para o exterior e que depende do seu poder actual. Trata-se, pois, de uma projecção sob a forma e uma "imagem". Esta forma especial da comunicação e projecção é a processão. O termo _processão indica o modo como as formas da realidade dependem umas das outras; A ideia que nos mostra é semelhante, pela sua generalidade e importância histórica, à ideia actual de evolução. Embora desenvolvida especialmente no neoplatonismo, a noção de processão no é exclusiva dele. A teologia cristã, especialmente a teologia católica de inspiração helénica, elaborou com particular pormenor o conceito de processão. Na verdade, a noção de processão é uma das que permitem ter um acesso intelectual ao mistério da Trindade.

PROCESSO—Algumas vezes equiparou-se _processo a _processão, o que dissemos sobre este último conceito poderia, pois, aplicar-se ao primeiro. Assim, por exemplo, entendeu-se por vezes processão como "derivação de algo principiado do seu princípio, e pode entender-se esta derivação, quer no sentido metafísico, ou teológico, quer no sentido lógico. Na época contemporânea, o conceito de _processo foi empregado mais como conceito contraposto ao de _substância. Falou-se, a esse respeito de um "processualismo (ou processalismo), equivalente a um _funcionalismo. O processualismo manifestou-se principalmente em duas esferas: na concepção do mundo à base de uma teoria geral da evolução, e na concepção do espírito ou, melhor dizendo, da psique, como acontece em algumas das tendências que sublinharam "o fluxo das vivências, a corrente de consciência. Por vezes, o processualismo apareceu como uma doutrina metafísica ou ontológica, que pretende abarcar todas as formas de processo.

Muitas vezes o processo supôs ou implicou, uma doutrina dos valores, embora tenha sido apenas porque o processo foi considerado superior à substância, que era uma mera parte do devir e, por conseguinte, algo menos valioso que este. Daí, a necessidade de uma rigorosa discriminação nos sentidos do termo processo. Por um lado, o precisa de se diferenciar da evolução, que é a passagem de um estado a outro estado segundo uma lei de expansão ou desenvolvimento; por outro, deve distinguir-se do progresso, que pode considerar-se como um processo ou evolução onde se incorporam os valores.

As chamadas "filosofia processualizadas", de tendência idealizada, reduzem o processo ao desenvolvimento de um absoluto ou à série de posições de um puro acto. Outras, como as diversas formas de realismo e de pragmatismo, admitem que toda a realidade se apresenta sob o aspecto de um processo, mas isto não implica forçosamente que este processo tenha que seguir uma só e única direcção; processo pode significar então o próprio modo como está constituída qualquer realidade, seja ela material, espiritual ou de natureza monadológica. O que há de comum em todas as correntes mencionadas é o renovado propósito de substituir a metafísica da substância pela metafísica da fluência.

PROPOSIÇÃO—A lógica tradicional distingue entre a proposição e o juízo. Enquanto o juízo é o acto do espírito por meio do a qual se afirma ou nega algo de algo, a proposição é produto

lógico desse acto, isto é, o pensar nesse acto. Por outras palavras, "João é inteligente" é uma proposição; para que se converta em juízo, é necessário que alguém o afirme e, nesse sentido, dê o seu assentimento.

Os autores escolásticos estabelecem, em geral, dois tipos de proposições: as simples e as compostas. As simples dividem-se quanto à matéria, à forma, à quantidade e à qualidade. As compostas dividem-se, evidentemente, em compostas e ocultamente compostas. As proposições simples são aquelas em que um conceito se une a outro por meio da cópula verbal. As compostas são as que resultaram da combinação de proposições simples com outras proposições simples ou com outros termos.

Na logística, não se admite que a proposição tenha de se compor de sujeito, verbo e atributo e menos ainda que o verbo tenha de ser sempre a cópula _e ou reduzir-se à cópula _é. Durante muito tempo, não houve dentro da logística opinião unânime no que se refere à interpretação do termo _proposição. Para Russell, a proposição é "a classe de todas as sentenças que possuem a mesma significação que uma sentença dada". Par Wittgenstein, a proposição é a descrição de um facto ou "a apresentação da existência de factos atómicos". Segundo Carnap, a proposição é uma classe de expressão. Estas podem ser proposicionais (não linguísticas) ou não proposicionais (linguísticas). As expressões proposicionais não linguísticas (ou proposições como tais) não estão pois, nem no nível da linguagem, nem no dos fenómenos mentais; são algo de objectivo que pode ser ou não ser exemplificado na natureza. As proposições são de natureza conceptual PROVA—Neste artigo, referir-nos-emos a este termo em sentido lógico. No artigo sobre a demonstração referir-nos-emos, de um modo geral, às várias definições e doutrinas defendidas sobre este conceito, mas excluíram-se os problemas que a demonstração lógica apresenta. Em lógica, chama-se prova ao processo mediante o qual se estabelece que a conclusão se segue das premissas. Alguns autores incluem no significado de _prova a dedução; outros restringem o significado à demonstração cuja a conclusão é correcta. Para efectuar uma prova, é necessário utilizar certas regras de inferência Em nenhum caso a prova se baseia numa _intuição da verdade de uma proposição. Nota-se nisto uma reacção contra Husserl, que tentara purificar a lógica de toda a implicação realista ou psicológica, mas que não introduzira outras ambiguidades. Com efeito, Husserl afirmava que só pode falar-se de demonstração ou prova quando há ou pode haver dedução intelectiva A _demonstração distingue-se assim, a seu ver, da mostração, a qual se assinala ou aponta simplesmente, enquanto a demonstração vai sempre acompanhada de intelecção ou evidência.. Mas ao fazer intervir esta última noção, Husserl parece ter recaído em certo psicologismo incompatível com um processo de derivação ou inferência puramente formal.

&&! Q

QUALIDADE—Consideramos, neste artigo, as seguintes questões: 1. Definições tradicionais da noção de qualidade. 2. Distinção entre vários aspectos da qualidade especialmente entre a qualidade e a não qualidade. 3. Posições fundamentais sobre o conceito de qualidade. Acrescentaremos algumas palavras sobre 4. A qualidade no juízo.

DEFINIÇÕES TRADICIONAIS DA NOÇÃO DE QUALIDADE: Basear-nos- emos especialmente nas definições de Aristóteles. Segundo este autor, a qualidade é uma categoria: é

aquilo em virtude do qual se diz de algo que é tal e qual. como todos os termos usados por Aristóteles, o termo _qualidade não é unívoco:

_qualidade diz-se de vários modos. Por exemplo, a qualidade pode ser um hábito ou uma disposição. Pode ser também uma capacidade—como o ser bom corredor ou o ser duro ou mole. Pode ser algo afectivo, como a doçura. Pode ser, finalmente, a figura e a forma de uma coisa, como a curvatura. As únicas características verdadeiramente próprias da qualidade são, segundo Aristóteles, a semelhança e a diferença. Noutro lugar, define-se a qualidade de quatro maneiras: a) como a diferença da essência (o homem é um animal que possui certa qualidade, porque é bípede); bem como propriedade de certos objectos imóveis matemáticos (o que existe na essência dos números além da quantidade); c) como propriedade das substâncias em movimento (calor e frio, brancura e negrura); e d) como algo relativo à virtude e ao vício e, em geral, ao bem e ao mal. Estes quatro significados reduzem-se a dois: a qualidade como diferença da essência (à qual pertence também a qualidade numérica) e a qualidade como modificação das coisas que se movem _enquanto se movem, e as diferenças dos movimentos. Podemos dizer que o modo como a qualidade existe é a diferente consoante se trate da própria qualidade ou daquilo pelo qual algo é concretamente tal coisa.. A qualidade é, por isso, como dizem os escolásticos, um acidente que modifica o sujeito, mas do sujeito em si mesmo. A classificação de qualidades adoptada por muitos escolásticos é sensivelmente parecida, além disso, à de Aristóteles. Em suma, podem definir-se as qualidades como formas acidentais. DISTINÇÃO ENTRE V RIOS ASPECTOS DA QUALIDADE ESPECIALMENTE ENTRE A QUALIDADE E A NÃO QUALIDADE: é comum citar como a distinção mais importante e influente a que Locke apresentou entre as qualidades primárias e as secundárias. Note-se, para já, que esta distinção tem uma longa história. Locke e outros filósofos modernos rejeitaram, em grande parte, as investigações aristotélicas e escolásticas a este respeito, mas sem elas não se teria desenvolvido certamente a concepção moderna e menos ainda se tivesse adoptado uma terminologia muito parecida. A origem desta distinção reside na distinção aristotélica entre o sentido do tacto e as diversificações operadas no mesmo. No tacto aparecem, segundo Aristóteles, diversas qualidades polares (o quente e o frio, o húmido e o seco, o pesado e o leve, o duro e o mole, o rijo e o frágil, o rude e o liso, o compacto e o amolecido). Destas qualidades destacam-se quatro como primárias: duas qualidades activas (o quente e o frio) e duas qualidades passivas (o húmido e o seco). Estas, a que Aristóteles chama _primeiras _diferenças, contrapõem-se às restantes qualidades. Não se trata, contudo, de diferenças psicológicas, mas físicas. A elas se reduzem as restantes qualidades, e assim se produz, nelas, uma distinção entre o primário e o secundário. As qualidades primárias designam, pois, nestas concepções, as qualidades fundamentais e irredutíveis; as qualidades secundárias, as qualidades acidentais e redutíveis.

Os autores modernos mantiveram duas teses, uma defendida principalmente por Francis Bacon no NOVUM ORGANUM, segundo a qual, de um modo parecido aos escolásticos, há dois tipos de qualidades, ambas reais, mas umas mais patentes ou visíveis que outras; a outra, defendida por Hobbes e outros, segundo a qual há, por um lado, uma matéria sem qualidades, ou então uma matéria com propriedades puramente mecânicas, que é objectiva, e, por outro lado, certas qualidades que também podem distinguir-se em primárias e segundas ou primárias e secundárias na significação aristotélico-escolástica que são subjectivas (no sentido moderno desta expressão)). Esta última tese foi a predominante à medida que se foi desenvolvendo a concepção mecânica da natureza.

Descartes, nas meditações, propõe o célebre exemplo do pedaço de cera que quando se aproxima do fogo perde todas as suas qualidades, menos as fundamentais: flexibilidade, movimento e, sobretudo, a extensão. Nos PRINC PIOS, fala de que as grandezas, figuras e outras propriedades semelhantes se conhecem de modo diferente das cores, sabores, etc, que nada há nos corpos que possa excitar em nós qualquer sensação, excepto o movimento, a figura ou situação e a grandeza das suas partes. Em resumo, vemos nesse período a tendência para distinguir o primário ou mecânico e o secundário ou sensível. Ora, enquanto os filósofos citados parecem afastar-se cada vez mais da terminologia escolástica, ao reservar o nome de qualidades para todas as propriedades redutíveis a outras propriedades mais fundamentais, Locke seguiu uma tendência parecida, utilizando embora um vocábulo escolástico. Assim, no ENSAIO, introduziu a célebre distinção entre qualidades primárias ou originais, isto é, qualidades dos corpos que são completamente inseparáveis deles, "e tais que em todas as alterações e mudanças que o corpo sofre" se mantém como é _qualidades secundárias, isto é, qualidades que não se encontram, na verdade, nos próprios objectos, mas que são possibilidades de produzir várias sensações em nós mediante as suas qualidades primárias. São exemplos das primeiras: solidez, extensão, figura e mobilidade. São exemplos das segundas: cores, sons e gostos. A estes dois tipos de qualidades—diz Locke—pode acrescentar-se uma terceira, que são as meras possibilidades, "embora elas sejam qualidades tão reais na coisa como aquelas a que chamo, segundo o vocabulário usual, qualidades". Vemos, pois, que a distinção de Locke é ao mesmo tempo o culminar de uma longa história do estudo do problema da qualidade e uma considerável precisão da doutrina moderna com a ajuda do vocabulário escolástico.

A doutrina anterior teve, certamente, objecções. Em geral, todas as filosofias qualitativas rejeitam a distinção. Além disso, note-se que pode entender-se a mesma como uma distinção do real ou como um princípio fundamental da teoria do conhecimento. Os dois sentidos nem sempre aparecem bem claros nos escritos dos filósofos dos séculos dezassete e dezoito, embora possa dizer-se, em muitos casos, a distinção em ~sentido gnoseológico, se apoia numa distinção em sentido ontológico. Em contrapartida, a partir do século dezoito, predominou entre os filósofos a distinção em sentido gnoseológico.

Pode considerar-se que as posições possíveis sobre a noção de qualidade são fundamentalmente as seguintes:

a) Concebem-se as qualidades como as únicas propriedades específicas das coisas (Berkeley).
b) conceberam-se as qualidades como propriedades das coisas, mas não como propriedades únicas. Podem ser, com efeito, propriedades que modifiquem o objecto ou formas acidentais (Aristóteles, muitos escolásticos).
c) Conceberam-se as qualidades como propriedades redutíveis a outra propriedade ou a outra série de propriedades (mecanismo). As qualidades são então subjectivas. se mantiver o n nome qualidade também para as qualidades objectivas, introduz-se então a citada distinção e três qualidades primárias e secundárias.
d) Conceberam-se as qualidades como propriedades irredutíveis. Esta posição aproxima-se de a) e tem muitas variante..

A QUALIDADE NO JUÍZO: Na lógica, chama-se qualidade do juízo a uma das formas como ele se pode apresentar. Segundo a sua qualidade, os juizos dividem-se em afirmativos e negativos; a qualidade refere-se à cópula em que se expressa "s é p" ou "s não é p". Não existem propriamente, segundo a qualidade, senão estas duas espécies de juizos; contudo, para os efeitos

de formação sistemática do quadro de categorias e, portanto, unicamente na sua referência à lógica transcendental, Kant acrescenta aos juizos afirmativos e negativos os limitativos ou indefinidos. O juízo indefinido consiste simplesmente em excluir um sujeito da classe dos predicados a que a proposição se refere. Assim, deve distinguir-se, segundo Kant, entre “a alma não é mortal” e “a alma é imortal”. Com a proposição “a alma não é mortal”, afirmei, realmente, segundo a forma lógica, ponto a alma na ilimitada circunscrição dos seres imortais. porque como o mortal constitui uma parte de toda a extensão dos seres possíveis, e o imortal a outra parte, com a minha proposição apenas se disse que a alma é uma das muitas coisas que permanecem quando se tirou delas tudo o que é mortal” (Crítica DA RAZÃO PURA). As categorias correspondentes à qualidade são a realidade, a negação e a limitação. Kant, só pode conhecer-se a priori, nas quantidades em geral, uma só qualidade, “isto é, a continuidade, e em toda a qualidade (no real do fenómeno) só pode conhecer-se a sua quantidade intensiva, pertencendo tudo o mais à experiência”.

QUANTIDADE—Aristóteles chama _quantidade àquilo que “é divisível em dois ou mais elementos integrantes, sendo cada um deles, por natureza, uma coisa única e determinada”. De acordo com isto, uma multiplicidade é uma quantidade. Se for numerável, e uma grandeza, se for mensurável. A quantidade é aquilo que responde à pergunta: “quanto?” e é, para Aristóteles, uma das categorias. A análise das diversas formas da quantidade foi feita com grande minúcia dentro da escolástica e sobretudo dentro do tomismo. Segundo esta doutrina, a quantidade é a medida da substância, a extensão das partes na mesma substância. Na época moderna, o predomínio da noção de quantidade impôs-se em várias correntes filosóficas, e, ao mesmo tempo, foi enfraquecendo a noção ontológica de quantidade, isto é, a consideração desta como medida da substância. A quantidade passa a ser expressão matemática das relações. Deste modo começa a impor-se a quantificação da realidade como algo necessário. Contudo, por causa da dissolução introduzida pelo movimento empirista, tornou- se necessária uma fundamentação filosófica da própria quantidade, e voltou-se a considerá-la como categoria, mas não já como categoria do real, mas da mente. É isto o que acontece em Kant. Com Hegel, o conceito de quantidade adquire outra vez um cariz metafísico definido não só pelo princípio de que a mudança de quantidade provoca uma mudança de qualidade, mas também porque a própria quantidade pode ser uma característica do Absoluto como quantidade pura. A quantidade diz Hegel, é ser puro não determinado, ao contrário da grandeza, que é uma quantidade determinada.

As discussões filosóficas em torno deste conceito referiram- se sobretudo aos problemas da sua relação com a determinação da sua origem (subjectiva, objectiva ou transcendental), e à sua relação com a qualidade. Estas discussões tiveram algo a ver com os problemas levantados pelas matemáticas.

Na lógica formal, chama-se quantidade do juízo ao facto de um conceito subjectivo do juízo poder referir-se a um ou a mais objectos e submetê-los a juízo. A quantidade é só a menção que o conceito sujeito faz dos objectos nele compreendidos. Na lógica clássica, os juizos dividem-se, segundo a quantidade, em universais, particulares e singulares.

QUANTIFICAÇÃO—Segundo os autores de inspiração tradicional, é desnecessário recorrer à quantificação do predicado porque já está expressa nos modos como se toma o predicado de acordo com a sua extensão e compreensão. A teoria da quantificação do predicado afirma que é insuficiente a suposição de universalidade nas proposições negativas e de particularidade nas

afirmativas, tal como é sustentada nas teorias clássicas e, portanto, deve quantificar-se expressamente o predicado. De acordo com estas teorias, elaborou-se um novo quadro de classificação das proposições. A lógica moderna formulou com mais precisão a doutrina do predicado, considerado como um dos dois elementos em que se decompõe um enunciado. Estes elementos são tratados de forma quantificacional. A quantificação do predicado dá lugar a uma lógica quantificacional superior.

! r

RACIONALISMO—O vocábulo _racionalismo pode ser compreendido de três maneiras:

1. Como designação da teoria segundo a qual a razão, equiparada com o pensar ou a faculdade pensante, é superior á emoção e à vontade; temos então um _racionalismo _psicológico.
2. Como nome da doutrina para a qual o único órgão adequado ou completo do conhecimento é a razão, de modo que todo o conhecimento verdadeiro tem origem racional; fala-se em tal caso de _racionalismo gnoseológico ou _epistemológico.
3. Como expressão da teoria que afirma que a realidade é, em último termo, de carácter racional; este é o _racionalismo _metafísico.

As três significações de racionalismo têm se combinado com frequência. No entanto, é possível admitir um dos citados tipos de racionalismo sem se aderir aos restantes.

As diferenças entre racionalismo e voluntarismo ou empirismo, ou intuicionismo, não são cortantes. Em grande medida, os empiristas modernos— especialmente os grandes empiristas ingleses: Locke, Hume e outros --, embora costumem combater o chamado _racionalismo _continental, -- de Descartes, Leibniz, etc --, nem por isso deixam de ser racionalistas, pelo menos sob o aspecto do método usado nas suas respectivas filosofias. Por isso se preferiu definir o racionalismo não como um mero e simples uso da razão, mas como o abuso dela. Em particular, e em especial durante a época moderna, considerou.-se o racionalismo como uma tendência comum a todas as grandes correntes filosóficas, o que sucedeu é que algumas destas acolheram certas linhas do racionalismo metafísico, enquanto outras se limitaram ao racionalismo gnoseológico.

Muito influente foi o racionalismo—especialmente o metafísico—na clássica grega.. Nalguns casos (como em Parménides) alcançou caracteres extremos, pois a afirmação da suposta racionalidade completa do real exigiu a negação de quanto não seja completamente transparente ao pensamento racional e ainda ao pensamento racional baseado no princípio ontológico de identidade. Para Parménides, só é predicável o ser imóvel, indivisível e único, que satisfaz todas as condições da racionalidade. Noutros casos (como em Platão) atenuou-se esta exigência de completa racionalidade (metafísica e gnoseológica), dando-se cabimento no sistema do conhecimento aos fenómenos e considerando-se as opiniões como legítimos saberes. Mas visto que as opiniões são suficientes sob o aspecto de um saber completo, o racionalismo volta a surgir. Se a realidade verdadeira é o inteligível, e o inteligível é racional, a verdade, o ser e a racionalidade serão o mesmo, ou pelo menos serão três aspectos de uma mesma maneira de ser. Contra estas tendências racionalistas ergueram-se na antiguidade numerosas doutrinas de carácter empirista. Algumas destas, têm ainda uma componente racionalista muito forte. Noutras, o racionalismo desaparece quase por completo. É necessário observar que em

numerosas tendências racionalistas antigas, o racionalismo não se opõe ao intuicionismo, na teoria do conhecimento, porquanto se supõe a razão perfeita é equivalente à intuição perfeita e completa. As correntes citadas subsistiram durante a idade média, mesmo quando ficaram notavelmente modificadas pela diferente posição dos problemas. A contraposição entre a razão e a fé e as frequentes tentativas para encontrar um equilíbrio entre ambas alteraram substancialmente as características do racionalismo medieval. Ser racionalista não significou forçosamente, durante a idade média, admitir que toda a racionalidade fosse racional, na medida em que fosse completamente transparente à razão humana. Podia-se considerar o racionalismo como a atitude de confiança na razão humana com a ajuda de Deus. Podia-se admitir o racionalismo como tendência susceptível ou não de se integrar dentro do sistema das verdades da fé. Ao mesmo tempo, podia-se considerar o racionalismo como uma posição na teoria do conhecimento, em cujo caso se contrapunha ao empirismo.

O impulso dado ao conhecimento racional por Descartes e o cartesianismo e a grande influência exercida por esta tendência durante a época moderna, conduziu alguns historiadores a identificar a moderna com o racionalismo e a supor que tal constitui a maior tentativa jamais realizada com o fim de racionalizar completamente a realidade. Não pode negar-se que há muito disso nos esforços de autores como Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz e até num filósofo como Hegel. No entanto, há nas citadas situações muitos outros elementos junto do racionalismo. Além disso, não obstante a confiança na razão atrás aludida, que opera também nos autores usualmente classificados de empiristas, é preciso ter em conta o grande trabalho realizado por estes com o fim de examinar a função dos elementos não estritamente racionais, no conhecimento e, por extensão, na realidade conhecida. Finalmente, a teoria da razão elaborada por muitos autores modernos geralmente mais complexa que a desenvolvida pelas antigas e medievais, de modo que pode concluir-se que se imperou o racionalismo foi porque previamente se ampliaram as possibilidades da razão. Deve distinguir-se entre o racionalismo do século dezassete e o do século dezoito.

Enquanto no século dezassete o racionalismo era a expressão de uma suposição metafísica e ao mesmo tempo religiosa, pela qual se faz de Deus a suprema garantia das verdades racionais e, por conseguinte, o apoio último do universo concebido como inteligível, o século dezoito entende a razão como um instrumento mediante o qual o homem poderá dissolver a obscuridade que o rodeia; a razão do século dezoito é simultaneamente uma atitude epistemológica que integra a experiência e uma norma para a acção moral e social. A esta distinção entre dois tipos de racionalismo moderno pode agregar-se a forma que assumiu o racionalismo de Hegel e várias tendências evolucionistas do século dezanove; em todas elas se tenta ampliar o racionalismo até incluir a possibilidade de explicação da evolução e até da história.

Durante os séculos dezanove e vinte, produziram-se muitos equívocos em torno da significação de _racionalismo, por se não precisar suficientemente o sentido do termo. Muito frequente foi combater o racionalismo clássico e tentar integrar a razão como elemento que usualmente se consideram contrapostos a ela. Como a vida, a história, o concreto, etc.   importante fazer constar que nesta oposição ao racionalismo clássico coincidem a maior parte das tendências contemporâneas; Portanto, não só o racionalismo existencializada e outras tendências declaradamente opostas ao racionalismo moderno, mas também o empirismo, o positivismo, o analitismo, etc, que se consideram a si mesmos como fiéis à tradição racionalista. Pode dizer-se que na época actual surge um novo conceito de racionalismo, o que volta a provar que, tanto

sistemática como historicamente, é pouco apropriado definir o vocábulo _racionalismo de um modo unívoco.

RAZÃO—Destacaremos primeiro que tudo, vários significados do termo razão:

1. Chama-se razão a certa faculdade atribuída ao homem e por meio da qual foi distinguido dos restantes membros da série animal. Esta faculdade é definida usualmente como uma capacidade de atingir conhecimento do universal, ou do universal e necessário, de ascender até ao reino das ideias, quer seja como essências, quer seja como valores, ou ambos. Na definição “o homem é um animal racional” o ser racional é admitido como a diferença específica.
2. Entende-se a razão como equivalente ao fundamento; a razão explica então porque é que algo é como é e não de outro modo.
3. A razão define-se às vezes como um dizer. Com frequência se supõe que este _dizer (logos) se fundamenta num modo de ser racional.

Dois dos significados de _razão tornam-se predominantes e são considerados por muitos autores como os mais fundamentais. A razão é uma faculdade; a razão é um princípio de explicação das realidades. Ambos os sentidos têm sido muito usados na literatura filosófica; além disso, ambos têm sido confundidos. Cada um deles decompõe num certo número de significações subordinadas. Assim, a razão como faculdade pode ser entendida como capacidade activa ou como capacidade passiva, como capacidade intuitiva ou como capacidade discursiva; a razão como princípio de explicação das realidades pode ser uma razão de ser, uma razão de acontecer ou até uma razão de obrar.

Duas concepções da razão são particularmente importantes, porque, explicitamente ou não, em cada uma das concepções da razão a que nos referiremos seguidamente supôs-se um destes tipos: trata-se das concepções da razão resumidas com os nomes de “razão constituinte” e “razão constituída”— e também às vezes com os nomes de “razão raciocinante” e “razão raciocinada”. A razão constituinte (razão raciocinante) é a razão na medida em que se está fazendo e formando, mas que não é sempre necessariamente subjectiva, visto que a razão pode constituir-se objectivamente. A razão constituída (razão raciocinada) é a razão já dada e desenvolvida, o reino da razão e das verdades racionais.

Uma das primeiras dificuldades que o conceito oferece é o facto de para o exprimir se terem usado, a partir da grega, numerosos termos: noção, conceito, ideia, pensamento, palavra, visão (inteligível), sentido, significação.

A ideia de razão aparece na Grécia sob noções não identificáveis entre si. A razão aparece, nuns casos, como a própria acção de pensar; um pensar orientado para uma sabedoria que nos leva a compreender as coisas, para nos situarmos frente a elas e poder actuar justamente. Outra apresenta-se como faculdade pensante; o que a possui é o ser inteligente; que opera consequentemente. Mas para isso é necessário um acto de visão mental pelo qual se atinge a compreensão da realidade. Ou aparece como _logos, cuja significação primeira foi a de _recolher ou _reunir, donde escolher e contar algo como pertencente a uma classe de objectos e donde também enunciar algo ou nomear algo. É então sobretudo o dizer e, imediatamente, o dizer inteligível dentro do qual se aloja o conceito como voz significativa. Comum a todas estas noções é a suposição de que a realidade tem um fundo inteligível e de que é possível compreendê-lo ou, pelo menos, orientarmo-nos mo mesmo. Por este motivo, se nota através da

variedade de sentidos da razão e da multiplicidade dos termos empregados para a designar na filosofia grega, a intenção de ligar a razão como faculdade à razão como substância ou ordem da realidade.

Tanto esta suposição como os diferentes sentidos do conceito de razão se conservam na filosofia medieval. É usual examinar este conceito nesta como uma noção que, conforme os casos, se compara, contrasta ou opõe à da crença ou da fé. Por isso, o problema da razão na filosofia medieval é em grande medida o problema da como possibilidade da compreensão do conteúdo da fé. Visto que tal fé se dá através da revelação, a qual é conservada num depósito de tradições, é frequente que ao exame das relações entre razão e fé se justaponha o das relações entre a razão e a revelação, assim como a razão e a autoridade. O equilíbrio entre razão e fé foi instável e em certos períodos impôs-se quer um primado da fé sobre a razão, quer o primado da razão sobre a fé. Quando a certa altura se manifestou nalguns autores uma ruptura bastante completa entre a fé e a razão, em virtude de se considerar que a primeira não deveria ser contaminada pelo elemento racional, verificou-se um facto tão compreensível como paradoxal. Desligada do que estava intimamente vinculado a ela, a razão acabou por conseguir uma completa autonomia. Desta tem partido em grande parte a ideia de razão no decurso do pensamento moderno. Sem abandonar o reino do crível, a função desempenhada por tal reino no pensamento filosófico ficou consideravelmente restringido.. E quando a ideia da razão sofreu um processo de _desteologização quase completa, a razão não foi já comparada, contrastada ou oposta à fé, à autoridade, mas a outros elementos; o principal destes foi, ao longo da época moderna, a experiência. As discussões entre os partidários do racionalismo e os que aderiram ao empirismo, puseram em relevo as mudanças sofridas pelo conceito de razão na moderna. O que importa nesta é, por um lado, o sentido gnoseológico (as possibilidades e as dificuldades da razão em apreender o que é verdadeiramente real) e, por outro, o sentido metafísico (a possibilidade ou impossibilidade de dizer que a realidade é, em última análise, de carácter racional). O que se chamou o primado da razão na época moderna é, em rigor, o primado do exame e discussão de tais problemas.

Isto não significa que toda a filosofia moderna tenha estado dominada pelas exigências do pensamento racional. Se é certo que alguns dos grandes filósofos do século dezassete ensaiaram uma racionalização completa do real, e que várias das escolas do século dezoito tentaram reduzir as estruturas da realidade às da idealidade, mais susceptíveis de serem penetradas racionalmente, há que ter em conta que esta racionalidade não foi completa, e que ainda no interior da mesma se deram muito diversos significados do conceito de razão. Entre estes significados destacam-se os seguintes: razão como intuição de certos elementos últimos supostamente constitutivos do real (as naturezas simples); a razão como análise e a razão como síntese especulativa. Estes três significados combinaram-se com frequência, mas vários autores tiveram muito cuidado em distinguir entre a razão analítica e a razão meramente especulativa: a primeira era considerada como a própria da parte teórica da filosofia natural (a física matemática principalmente); A segunda era admitida como uma errónea prossecução das tendências das filosofias clássicas (antigas e medievais), especialmente na medida em que pretendiam ter um conhecimento da natureza sem o freio proporcionado pela combinação da experiência e da análise. No entanto, a razão especulativa apareceu nalguns continuadores de Leibniz de modo tão preponderante que é considerada como o dogmatismo da razão. A Kant deparou-se esta situação e procurou remediá-la ao tentar encontrar uma posição filosófica que iludisse igualmente o dogmatismo (às vezes identificado por ele com o racionalismo) e o cepticismo (com frequência equiparado ao empirismo). O resultado foi a conversão da metafísica em crítica

da razão, a exploração das suas possibilidades e limites. Muitos são os significados que tem nos escritos de Kant o vocábulo _razão; não só se pode falar da razão pura, da razão prática e das suas variantes, como também pode falar-se de razão na medida em que é distinta do entendimento. A razão é a faculdade que proporciona os princípios do conhecimento a priori. A razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente a priori. A razão distingue-se do entendimento: este é a faculdade das regras, quer dizer, a actividade mediante a qual se ordenam os dados da sensibilidade pelas categorias, ao passo que aquela é a "faculdade dos princípios", a actividade que unifica os conhecimentos do entendimento nas ideias. A razão é teórica ou especulativa quando se refere aos princípios a priori do conhecimento, e é prática quando se refere aos princípios a priori da acção. A crítica da razão pura é o exame dos limites do conhecimento puramente racional, único meio de evitar cair no dogmatismo especulativo. A razão foi também um dos grandes eixos da filosofia pós-kantiana, em particular da filosofia do idealismo alemão. Tentou-se desenvolver um tipo de razão que pudesse dar conta do que até então fora considerado ou como irracional ou como unicamente susceptível de descrição empírica. Exemplo eminente a este respeito encontramo-lo em Hegel. A razão é, na filosofia Hegeliana, algo que se faz e devém, e pode ser identificada com a Ideia. A fenomenologia da razão manifesta-se, portanto, paralelamente à fenomenologia do espírito. O percurso do regresso a si mesma da consciência à razão permite primeiramente esta como a certeza da consciência de ser toda a realidade, mas esta concepção é só um primeiro estádio no desenvolvimento dialéctico que vai da razão que observa à actualização da consciência de si mesma pela sua própria actividade e que desemboca na individualidade que se sabe real em si e por si mesma. Num posterior estado, a razão é a razão que examina as leis, as suas próprias leis, a completa absorção do real pelo racional e a consequente identificação de razão e realidade.

Quer seja para retomar em parte a via iniciada por Kant, quer pelas exigências do desenvolvimento da filosofia e das ciências, o pensamento filosófico do século dezanove e do século vinte ocupou-se com frequência do problema da razão, tanto em sentido gnoseológico como metafísico. Tentou descrever o processo da razão não só sob o aspecto histórico, mas também sistemático. Os trabalhos de Husserl, e de alguns dos seus discípulos acerca do problema e do conceito da razão conduziram tanto a uma nova delimitação das suas possibilidades como ao reconhecimento de uma ampliação das suas virtualidades e potências. Finalmente, há que assinalar os esforços que podem agrupar-se sob o nome de razão histórica e que, iniciados de modo maduro por Dilthey, constituem um novo ataque ao problema das relações entre a razão e a realidade. Dentro destes esforços encontra-se a filosofia da razão vital ou razão vivente de Ortega y Gasset, da qual se depreende que não basta desdenhar da razão, como fazem os irracionalistas, nem tão pouco manter-se dentro das margens da razão tradicional: o que se deve fazer é reconhecer é que só quando a própria vida funciona como razão conseguimos compreender algo humano. Deste modo a razão vital é a própria vida na medida em que é capaz de dar conta de si mesma e das suas próprias situações.. A razão não é heterogénea à vida, nem sequer idêntica a ela: é o órgão da vida que pode converter-se no órgão de toda a compreensão. as repetidas lamentações acerca do fracasso da razão podem então ser justificáveis apenas como fracasso de um _determinado conceito de razão.

RAZÃO SUFICIENTE—O princípio de razão suficiente ou razão determinante enuncia que nada é sem que haja uma razão para que seja ou sem que haja uma razão que explique que seja. É um princípio que foi formulado várias vezes na história da filosofia. No entanto, é tradicional atribuir a Leibniz a formulação madura de tal princípio. O referido filósofo apresentou-o

repetidas vezes nas suas obras, considerando sempre o princípio de razão suficiente como um princípio fundamental. Na MONADOLOGIA assinala que o princípio de razão suficiente é—juntamente com o de contradição—um dos dois grandes princípios em que se fundamentam os nossos raciocínios. Em virtude do mesmo, consideramos que nenhum facto pode ser verdadeiro ou existente e nenhuma enunciação verdadeira sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo. Em outro texto, escreve que "outro princípio, apenas menos geral que o princípio de contradição, aplica-se à natureza da liberdade. Trata-se do princípio de que nada acontece sem a possibilidade de que uma mente omnisciente possa dar alguma razão do motivo por que acontece em vez de não acontecer. Além disso, parece-me que este princípio tem para as coisas contingentes o mesmo uso que para as coisas necessárias".

O uso do princípio no mencionado filósofo não oferece muitas dificuldades. Eis aqui três argumentos fundamentados no princípio: 1) há algo em vez de nada, porque há uma razão suficiente: a superioridade do ser sobre o não ser. "2) Não há vácuo na natureza, porque então haveria que explicar porque razão algumas partes estão ocupadas e outras não, e a razão disso não pode encontrar-se no próprio vácuo. 3) não pode reduzir-se a matéria à extensão, porque não haveria razão que explicasse porque motivo parte da matéria está no lugar x em vez de no lugar y. Mas se o uso não oferece grande dificuldade, a interpretação geral do princípio oferece-a. Bertrand Russell indica que sob a expressão "princípio de razão suficiente" latejam, em rigor, dois princípios. Um é de carácter geral e aplica-se a todos os mundos possíveis. O outro é especial e aplica-se apenas ao mundo actual. Ambos os princípios se referem a mundos existentes, possíveis ou actuais, mas enquanto o primeiro é uma forma da lei de causalidade final, o segundo consiste na afirmação de que toda a produção causal actual está determinada pelo desejo do bem. Por isso o primeiro princípio é metafisicamente necessário, ao passo que o último é contingente. O princípio leibniziano de razão suficiente ocupou lugar proeminente na filosofia de Wolff e sua escola. Tem-se posto em relevo que há em Wolff uma confusão que reapareceu em muitos autores wolffianos: a confusão da ordem lógica com a ontológica, especialmente quando se tratou de derivar o princípio de razão suficiente do princípio de não contradição. A esta confusão pode juntar-se outra: a que se manifesta ao conceber-se o princípio de razão suficiente como um princípio psicológico na medida em que se entende por ele a impossibilidade de pensar um juízo sem razão suficiente. Em SOBRE A quáDRUPLA RAIZ DO Princípio DE Razão SUFICIENTE (1811) Schopenhauer distingue entre o princípio da razão suficiente no acontecer, o do conhecer, o do ser e o do obrar. Com isto se adverte de novo a multivocidade do princípio e em particular a mais fundamental excisão do mesmo consoante se refira ao ser real ou ao ser ideal. No primeiro caso, a razão suficiente tem um carácter marcadamente ontológico; no segundo, intervém, além disso, o aspecto lógico, mesmo quando este afecta apenas a parte mais superficial e externa do princípio que pode considerar-se totalmente como ontológico e, no que se refere à esfera do conhecer, como gnoseológico.

Heidegger indicou que o princípio aflora as questões centrais da metafísica. No seu aspecto metafísico, o problema da razão suficiente é consequência do mais amplo problema do fundamento. Heidegger referiu-o à liberdade de fundamentar. Observou que o princípio de razão suficiente tem uma forma negativa (no "nada é sem razão") e uma afirmativa (no "todo o ser tem a sua razão") e assinalou que a forma negativa é mais reveladora que a afirmativa. O princípio de razão suficiente ou "princípio de razão" trata do fundo, que se encontra sempre "por baixo" daquilo de que se trata; portanto, o princípio em questão é um princípio que não fica agarrado às coisas, das quais se afirma algo, mas ao fundamento das coisas.

REAL E REALIDADE—O predicado “é real” (e o substantivo _realidade”) são definidos por vezes de modo negativo e por vezes de modo positivo. No primeiro caso, afirma-se que o ser real só pode ser entendido como um ser contraposto ao ser aparente, ou ao ser potencial, ou ao ser possível. O que se disser acerca das noções de aparência, potência e possibilidade permite compreender em tal caso a natureza do ser real. No segundo caso, afirma-se que “é real” equivale a “é actual” ou a “existente” (e “realidade” equivale a “ser, actualidade, a existência”). Em tal caso é preciso saber o que se entende pelas noções de ser de existência, de acto com o fim de estabelecer o que se vai significar por “é real” ou por _realidade.

Ambas as maneiras de definir o que se entende pelo ser real têm as suas vantagens e os seus inconvenientes: a maneira negativa permite pôr em relevo que nem de tudo o que falamos podemos dizer que é real—pois em tal caso referir-se a algo e à sua realidade seriam exactamente a mesma coisa e o conceito de realidade tornar-se-ia completamente inútil. Mas ao mesmo tempo impede de dar uma noção suficientemente positiva da realidade. A maneira positiva proporciona esta noção. Mas, simultaneamente, obriga a referir o conceito de realidade a outros conceitos, e neste caso também o conceito de realidade se torna inútil. Em vista disto, pode-se propor dois métodos: um consiste em usar simultaneamente as definições negativas e positivas; o outro consiste em tentar uma série de características—diferentes do ser, da existência ou da actualidade—que permitam estabelecer em cada caso se aquilo de que se fala é real.

Ambos os métodos foram usados pela maior parte dos filósofos. Quase todos eles, além disso, consideraram que o problema da realidade é um problema de índole metafísica. Como tal, obrigou a ligar o exame do problema da realidade com os problemas da essência e da existência. Alguns supuseram que apenas a essência é real; outros proclamaram que a realidade corresponde unicamente à existência. Outros, finalmente, assinalaram que somente uma essência que implicasse a sua própria existência é verdadeiramente real e todos os restantes entes são formas menos plenas ou mais imperfeitas da realidade. Em todos estes casos a ideia acerca do que é real depende de prévias suposições metafísicas e tende a equiparar a realidade com o que transcende necessariamente a experiência.

Certos filósofos, em contrapartida, fizeram constar que só em relação com a experiência podemos adquirir uma ideia justa acerca do que é a realidade. O real é dado, como sugere Kant, no limite da experiência possível e por isso “o que concorda com as condições materiais da experiência da sensação é real”.

Como noção, a realidade pode converter-se numa das categorias ou conceitos puros do entendimento: “o postulado para o conhecimento para a realidade das coisas—escreve Kant—exige uma percepção; por conseguinte, uma sensação acompanhada de consciência do próprio objecto cuja existência há-de conhecer-se, mas é preciso também que este objecto concorde com alguma percepção real segundo as analogias da experiência, as quais manifestam todo o entrelaçamento real na experiência possível”. O problema de todas estas concepções é não poder distinguir entre as espécies ou formas do real. Com o fim de galgar este obstáculo podem adoptar-se várias atitudes.

Uma consiste em declarar que o ser real é o que é comum a todas as espécies de realidade que se podem descrever e em proceder à classificação destas espécies. Temos então a realidade articulada em real subjectiva, objectiva, experimentável, ideal, etc.

Equivale substancialmente a erigir uma teoria dos objectos e a encontrar por indução o que é comum a estes na qualidade de objectos.

Outra baseia-se na ideia de que o conceito de realidade não é unívoco e de que há, além disso, uma série de entidades que são do menos real ao mais real. Usualmente é preciso adicionar a esta concepção uma metafísica que comece por descrever a realidade máxima a certas, que podem ser o material, o pessoal, o temporal, o transcendente, o espiritual, etc.

A realidade é uma das maneiras primárias do ser. É necessário distinguir antes de tudo esta forma de todas as que aderem equivocamente a ela. Por este motivo, uma ontologia crítica-descritiva deve estabelecer claramente distinções entre os diferentes conceitos de realidade: a realidade lógica, a realidade cognoscitiva, etc, evitando aplicar uma forma de realidade categorial que corresponda exclusivamente a outra. A realidade como existência pode ser, sob este aspecto, um dos momentos do ser; a realidade como algo diferente ou oposto à idealidade; uma das formas do ser; a realidade como actualidade, um dos modos do ser. Todas as análises anteriores do conceito de realidade têm uma linha comum: é a de admitir que a expressão "é real" é uma expressão significativa. Os empiristas lógicos e ainda alguns neo-realistas negam esta suposição. Em seu entender, não pode enunciar-se com sentido se certas entidades como a matéria, o eu, etc, são ou não reais. Portanto, o problema do conceito de realidade é para eles um pseudoproblema; _realidade é um termo que não deve ser hipostaseado numa entidade. Em muitos casos os autores citados compreendem "é real" como equivalente a existente e existe como equivalente a "está quantificado", logicamente falando. Esta concepção tem, não obstante, dois inconvenientes: o primeiro é que dentro dela torna-se impossível dilucidar se há ou não há diferentes formas de realidade. O segundo é que nela não são admissíveis expressões tais como "o homem está voltado para realidade", "o homem está implantado na realidade", etc, que, segundo alguns pensadores, permitem compreender a estrutura da vida humana e, com ela, a estrutura do conhecimento objectivo. É difícil, portanto, que o problema da realidade possa ser desligado do da filosofia. Alguns crêem, pelo contrário, que este problema é o problema filosófico por excelência. Um dos problemas mais importantes que se põem acerca da realidade é o dos modos de expressão da mesma. Este problema costuma ser conhecido sob o nome de realidade e linguagem. Trata- se de saber como é possível falar acerca do real e quais são os limites linguísticos mais adequados para este propósito. Antes de poder dar uma resposta à questão em referência, é necessário uma dilucidação do problema da linguagem.

REALISMO—Três significações de realismo se destacam sob o aspecto filosófico:

1. _realismo é o nome da atitude que se atém aos factos tal como são, sem pretender sobrepor-lhes interpretações que os falseiem ou sem aspirar a violentá-los por intermédio dos próprios desejos. No primeiro caso, o realismo equivale a uma certa forma de positivismo, já que os factos de que se fala aqui são concebidos como factos positivos—diferentemente das imaginações, das teorias, etc. No segundo caso, temos uma atitude prática, uma norma ou conjunto de normas para a acção.
2. _realismo designa uma das posições adoptadas na questão dos universais, a que sustenta que os universais existem realmente ou que os universais são reais.
   O primeiro autor que adoptou uma teoria realista dos universais foi Platão; o realismo tem sido, por isso, chamado por vezes com frequência _realismo _platónico. No entanto, a doutrina platónica é muito complexa e não pode identificar-se com uma posição realista simples e menos ainda com o realismo absoluto ou exagerado. Atribui-se a Aristóteles uma

posição realista moderada que coincide em grande parte com o conceptualismo, mas aqui também deve ter-se em conta que se trata de uma simplificação e em boa medida de uma certa interpretação (a chamada aristotélico- tomista) da posição aristotélica. O realismo agostiniano tem muito de platónico, até ao ponto de ter sido qualificado com frequência de realismo platónico-agostiniano; a sua característica principal consiste em situar, por assim dizer, ou universais ou ideias na mente divina em vez de os considerar como existindo no mundo supraceleste ou inteligível. Na idade média, houve atitudes muito diferentes face a este problema: Desde o realismo extremo, segundo o qual os universais não existem por si fora dos indivíduos nem fora da mente divina, antes existindo nos próprios indivíduos, fora de qualquer consideração mental deles, até um realismo moderado que admite que, pelo menos no seu aspecto lógico, o universal está só na mente ou, para o enunciar mais rigorosamente, não pode existir realmente fora da mente. Mas, em verdade, este existir na mente do universal verifica-se quando este é visto sob o aspecto da concepção da mente; como coisa concebida, em contrapartida, o universal existe realmente fora da mente e ainda nos próprios indivíduos, como já sustentava Aristóteles. Pode dizer-se, portanto, que o universal tem pelo menos fundamento na coisa sem o que não seria universal, nem haveria ciência possível, mas mera posição de algo ou simples imaginação.

3. _realismo designa uma posição adoptada, conforme os casos, na teoria do conhecimento ou na metafísica. Em ambos os casos, este realismo opõe-se ao idealismo. A contraposição entre idealismo e realismo é própria da época moderna, no decurso da qual se manifestaram muito poderosas correntes do tipo idealista, como sucede em parte em Descartes, e de um modo bastante acentuado em Kant, e de um modo decidido nos autores do chamado idealismo alemão. O realismo gnoseológico confunde-se às vezes com o realismo metafísico, mas tal confusão não é necessária; com efeito, pode-se ser realismo gnoseológico e não o ser metafísico, ou vice versa. O realismo gnoseológico afirma que o conhecimento é possível sem necessidade de supor, como o fazem os idealistas, que a consciência impõe à realidade certos conceitos ou categorias a priori; o que importa no conhecimento é o dado e de maneira alguma o posto pela consciência ou pelo sujeito. O realismo metafísico afirma que as coisas existem fora e independentemente da consciência ou do sujeito. Como se vê, o realismo gnoseológico ocupa-se unicamente do modo de conhecer; o metafísico do modo de ser do real.

   O realismo gnoseológico pode por sua vez ser concebido de duas maneiras: como realismo ingénuo ou natural, ou como realismo científico, empírico ou crítico. O realismo ingénuo supõe que o conhecimento é uma reprodução exacta (uma cópia fotográfica) da realidade. O realismo científico, empírico ou crítico adverte que não pode simplesmente equiparar-se o compreendido como o verdadeiramente conhecido e que é preciso submeter o dado a exame e ver o que há no conhecer que não é mera reprodução.

   Depois de ter sido combatido durante uma boa parte da época moderna, o realismo, tanto gnoseológico como metafísico, voltou a adquirir importância no pensamento contemporâneo. A maior parte dos filósofos desta época aderem, com efeito. explícita ou implicitamente, ao realismo. Isto acontece inclusivamente com os autores neokantianos, que transformam o seu idealismo crítico em posições muito próximas ao que chamámos realismo crítico. As escolas neo-escolásticas e neotomistas revalorizaram também o realismo, proclamando que não tiveram de passar, como os autores modernos, pelo erro idealista.

Ligadas a estas correntes resalistas de diversos matizes há certas escolas que consideraram o realismo como a posição central. Estas escolas abundaram na Inglaterra e nos Estados Unidos da América.

Outros autores partiram de bases realistas para desembocar numa nova forma de idealismo: O idealismo fenomenológico de Husserl é o caso mais eminente. Ora, ligado ao desenvolvimento do realismo nas suas diversas formas houve (inclusivamente em autores realistas em princípio) uma forte tendência para levar a cabo o que se chamou uma superação do realismo e do idealismo, tanto no sentido gnoseológico como metafísico.

Estas correntes e outras análogas mostraram que não se resolve sempre por meio da afirmação de uma destas teorias com exclusão completa da outra ou por meio de uma posição simplesmente eclética, mas também pela indicação de que tal controvérsia se fundamenta no desconhecimento de que o realismo e o idealismo podem ser posições teóricas sobrepostas a uma descrição pura ou as uma profundização prévia das ideias de consciência, de sujeito, de existência, vida humana, etc. Deste modo se propõem novas concepções sobre o problema do mundo exterior e se tenta ir mais além do realismo e do idealismo.

REDUÇÃO—

1. Em lógica chama-se redução, em primeiro lugar, à redução das figuras do silogismo à primeira figura; em segundo lugar, ao método de prova indirecta chamado às vezes raciocínio apagógico e com mais frequência redução ao absurdo e redução ao impossível. Neste último caso trata-se de um método indirecto de demonstração que prova a verdade de uma proposição pela impossibilidade de aceitar as consequências que derivam da sua contraditória. Os escolásticos definiram a redução ao absurdo como um procedimento no qual se submerge no antecedente a contraditória da conclusão negada com uma das premissas já admitidas e inferindo de um modo perfeito a conclusão incompatível com uma das premissas aceites. O que se faz então é supor como admitidas as premissas e como negada a conclusão do silogismo que se trata de demonstrar. Alguns supõem que a redução ao absurdo é absolutamente certa e concludente; outros, em contrapartida, consideram-na menos certa que uma prova directa.
   A redução é um método que se contrapõe ao da dedução. Na dedução derivam-se umas proposições de outras por intermédio de regras de inferência. Na redução deriva-se o antecedente de um condicional da afirmação do consequente..

   Exemplo:

   Se Pedro fuma, Pedro tosse Pedro tosse Pedro fuma.

2. Na fenomenologia, a redução é um processo pelo qual se põem entre parênteses todos os dados, convicções, etc, a que se referem os actos, para voltar sobre os próprios actos. A redução pode ser de duas espécies: na redução eidética põem-se entre parênteses todos os fenómenos ou processos particulares com o fim de atingir a essência. Na redução transcendental, chamada também propriamente _fenomenológica, põem-se entre as próprias essências para atingir o resíduo fenomenológico da consciência transcendental. Segundo Husserl, o método da redução fenomenológica permite descobrir um novo reino da

experiência e até criar uma nova experiência, desconhecida dos homens antes da fenomenologia.

3. Num sentido mais geral, embora em vários pontos aparentado com as últimas acepções mencionadas, a redução é o acto ou o facto de transformar algo num objecto considerado como anterior ou mais fundamental. A redução pode referir-se, evidentemente, tanto a um objecto real como a um objecto real. No primeiro caso é uma forma da recorrência ou até a própria recorrência pela qual um estado mais desenvolvido se converte num estado menos desenvolvido. Por isso se chama também à redução, conforme os casos, regressão ou involução.. No segundo caso, a redução equivale à passagem do fundamento ao seu fundamento. Dentro deste último conceito podem incluir-se as múltiplas teorias reducionistas que proliferaram ao longo da história da filosofia. A tese segundo a qual uma realidade determinada "não é se não" uma realidade que se supõe "mais real" ou "mais fundamental" é a expressão comum de todas as atitudes reducionistas. Estas têm, sem dúvida, uma justificação no postulado da necessidade de simplificação das lei, mas ao mesmo tempo deparam-se-lhe dificuldades derivadas não só da irredutibilidade ontológica que resulta de uma pura descrição das coberturas do real, mas das próprias exigências teóricas das ciências.

   Quando se usa o termo _redução é preciso acordo prévio, não só acerca do significado lógico, psicológico ou fenomenológico, mas também acerca de se por ele se entende a afirmação de que uns entes podem reduzir-se a outros ou simplesmente a tese de que os enunciados correspondentes a uma esfera do real podem traduzir-se por enunciados pertencentes a outra esfera. Por outras palavras, importa sobretudo saber se afirma um reducionismo ontológico ou um reducionismo linguístico.

REFLEXÃO—A definição usual de reflexão—compreendida num sentido puramente psicológico—é de abandono da atenção ao conteúdo intencional dos actos para se voltar sobre os próprios actos. A reflexão seria, de acordo com isto, uma espécie de inversão da direcção natural ou habitual dos actos, com o que se criariam as condições necessárias para a reversão completa da consciência e a consecução da consciência de si mesmo. Já nesta concepção estão implícitos, todavia, multitude de problemas que transbordam a fronteira da psicologia.   evidente que, embora qualificada de psicológica, a reflexão do sujeito sobre os actos inclui uma ideia da consciência e do problema do conhecimento que não pode limitar-se em todos os casos à psicologia. Na verdade, é o problema do conhecimento que permite uma análise completa de todas as questões relacionadas com os actos reflexivos. Isto aconteceu sobretudo na ideia de reflexão sustentada por Locke i Hume: O primeiro define a reflexão como sentido interno, como algo contraposto essencialmente à sensação; a reflexão significa, por isso, "aquela notícia que o espírito adquire das suas próprias operações, e do modo de as efectuar, em virtude do que chega a possuir ideias destas operações no entendimento".

Operações que é preciso compreender num sentido amplo, não apenas como acções da mente sobre as suas ideias, mas também como alguma espécie de paixão surgida delas. Por meio da reflexão adquirem- se, segundo Locke, as ideias ou representações gerais. Por sua vez, Hume classifica as impressões em duas categorias. Sensações e reflexões.. As sensações surgem, segundo ele, originariamente da alma por causas desconhecidas. Quanto às reflexões, "derivam em larga medida das nossas ideias, e isto do seguinte modo: uma impressão bate primeiramente nos sentidos e faz-nos aperceber calor ou frio, sede ou fome, prazer ou dor, de uma espécie ou outra. Desta impressão surge uma cópia tomada pelo espírito que permanece depois de a

impressão desaparecer. A isto chamamos ideia. Quando volta à alma, esta ideia de prazer ou dor produz as novas impressões de desejo e aversão, esperança e temor, que podem ser chamadas propriamente impressões de reflexão, porque derivaram dela. Estas são copiadas pela memória e pela imaginação e convertem-se em ideias, que talvez dêem origem por sua vez a outras impressões e ideias. De modo que as impressões de reflexão são apenas antecedentes das suas correspondentes ideias, mas consequentes das impressões de sensação, e derivadas delas."

(TRATADO). Ainda quando nenhum conhecimento era possível, segundo Locke e, sobretudo Hume, sem referência à impressão originada, nenhum destes filósofos tentou desenvolver uma teoria radicalmente reducionista da reflexão, e as suas análises desta foram antes de tipo fenomenológico. Em contraposição, alguns outros conceberam a reflexão como essencialmente redutível à sensação ou, melhor dizendo, ao acto de atenção à sensação, surgido por sua vez de sensações.. As dificuldades psicológicas e, sobretudo, gnoseológicas postas pelo problema da reflexão foram recolhidas por Kant, que chama reflexão à "consciência da relação entre as representações dadas e as nossas diferentes fontes de conhecimento"; daí o trânsito da reflexão transcendental, pela qual se determina a origem sensível ou intelectual da comparação das representações dadas.

Pode advertir-se, pelo que se disse, que, além de o conceito de reflexão incluir quase sempre variadíssimas questões pertencentes a várias esferas, o seu significado costuma variar grandemente de acordo com o predomínio dado por cada filósofo a uma esfera determinada. Em rigor, a significação do conceito adopta, conforme os casos, uma rotação preponderantemente metafísica, lógica, psicológica, ou gnoseológica-transcendental. Assim, por exemplo, a concepção da reflexão adoptada pelo idealismo pós-kantiano, e em particular por Fichte, é de índole quase exclusivamente metafísica: a reflexão é então a posição do Eu sobre si próprio. Qualquer coisa de semelhante acontece com Hegel. Este trata a reflexão na doutrina da essência. A reflexão surge quando uma aparência fica como que alienada da sua própria imediato.. Em vez da pura imediatez da coisa dão-se na reflexão relações não imediatas. A reflexão apresenta algo diferente algo diferente do que transparece directamente da coisa, e como este _algo, na medida e que relaciona e fundamenta a coisa, é essência, a doutrina da reflexão é, como atrás apontámos, parte da doutrina da essência. A reflexão equivale, em Hegel, em grande parte, a relação ou a sistema de relações.. As categorias da reflexão são por isso categorias relacionais.. A reflexão pode ser reflexão proponente, reflexão exterior e reflexão determinante... A reflexão proponente é a meramente relacional e, por isso, relativa, mas trata-se de uma relação fundamental. A reflexão exterior é a que constitui o ponto de partida para a determinação da coisa como essência. A reflexão determinante é a síntese das reflexões proponente e exterior e é a base para quaisquer ulteriores determinações da coisa—as chamadas por Hegel determinações reflexivas, tais como a identidade, a diferença, a oposição, etc.

A fenomenologia tem feito também um largo uso do conceito de reflexão, especialmente Husserl tentou concebê-lo, por assim dizer, neutralmente como o conjunto de actos que tornam evidentes as vivências. A reflexão husserliana não é, portanto, meramente uma reflexão psicológica interna, mas uma operação que inclui a apreensão imanente das essências.

RELAÇÃO—A relação é uma das categorias de Aristóteles, o qual define o relativo como a referência de uma coisa à outra, do dobro ao terço, do excesso ao defeito, do medido à medida, do conhecimento à consciência, do sensível à sensação. Há, assim, relações numéricas determinadas e indeterminadas, mas também relações não numéricas, relações segundo a

potência (relação do activo ao passivo) e também segundo a privação da potência (o impossível, o invisível, etc).

Os escolásticos desenvolveram a concepção aristotélica numa doutrina que, mantendo a acepção fundamental que tem a relação no dito filósofo, pretende abarcar todos os modos de relação a relação é examinada antes de tudo na lógica como um predicamento e, nessa qualidade, é definida como a ordem de uma coisa relativamente a outra. A relação predicamental é, portanto, um acidente real relativamente referido a outra coisa, e requer a existência de um sujeito real e de um termo real diferente realmente do sujeito para que o ser da relação possa advir a modo de inserção entre os termos. Na ontologia examina-se a relação por meio de funções sensivelmente parecidas às da lógica, mas com um sentido muito menos formal. Quando a relação se afirma apenas da mente trata-se de uma relação lógica; quando se diz do real, trata-se de uma relação ontológica. Os escolásticos consideram a relação como qualquer coisa diferente de uma concepção arbitrária ou de um fenómeno real de índole meramente psicológica. Em contrapartida, o mesmo quando a relação continua a ser para Kant uma categoria, é-o em sentido diferente. As categorias da relação, deduzidas dos juizos assim chamados (categóricos, hipotéticos, disjuntivos), são respectivamente a substância e o acidente, a causalidade e a dependência, e a comunidade ou reciprocidade de acção entre o agente e o paciente. Já nestas definições ou concepções da relação pode advertir-se a implicação dos elementos lógicos, gnoseológicos e ontológicos, que é frequente em toda a investigação acerca das relações. A relação é estudada por Kant principalmente no seu aspecto gnoseológico, mas não exclusivamente. O empirismo radical, por seu lado, assinala que as relações que conecta m as experiências devem ser por sua vez relações experimentadas, de modo que qualquer espécie de relação experimentada deve ser considerada algo tão real como qualquer outro elemento do sistema. Assim, enquanto o empirismo tradicional deixa as coisas soltas, introduzindo como elementos de união operações como o hábito, o costume, a crença, etc, e o racionalismo une as coisas mediante ficções metafísicas (substância, eu, categorias no sentido transcendental, etc), e o empirismo radical une-as na própria unidade da coisa e da relação, pelo que conjunções e separações são fenómenos coordenados. Noutras direcções, o pensamento contemporâneo tem-se estudado a relação sobretudo dentro da ontologia do objecto ideal. O exame da relação com o objecto ideal não esgota todos os problemas que a questão das relações na ontologia põe, visto que a relação se fá em todas as esferas dos objectos ou, pelo menos, tanto na esfera dos objectos ideais como na dos objectos reais. Esta presença da relação em ambas as ordens oferece já uma primeira grave dificuldade que conduz com frequência à confusão das instâncias reais com as ideias, redução do real ao ideal no racionalismo; redução do ideal ao real psíquico no empirismo psicológico, etc. se diz que a relação é um tema da ontologia do objecto ideal, isso não significa que tenha de excluir-se a referência das relações à realidade mas tão pouco equivale a uma confusão das relações tal como o racionalismo e o empirismo a praticam em sentido inverso. Um dos problemas mais debatidos no que se refere às relações tem sido o de se estas são, como se tem dito, relações externas ou relações externas. Quando se concebem as relações como relações externas, supõe-se que as coisas relacionadas ou relacionáveis possuem uma realidade independente das suas relações. As relações não afectam, portanto, fundamentalmente, as coisas relacionadas ou relacionáveis. Quando se concebem as relações como relações internas, em contrapartida, supõe-se que as coisas relacionadas ou relacionáveis não são independentes das suas relações; portanto, as relações são internas às próprias coisas. Assim, por exemplo, na teoria das relações externas as coisas são ontologicamente prévias às relações, as quais se sobrepõem às coisas, ordenando-as de certos modos. Na teoria das relações internas, em

compensação, nenhuma coisa é prévia às suas relações, pois as relações constituem justamente a coisa.

Na lógica não simbólica, a relação refere-se ao carácter condicionado ou incondicionado dos enunciados (juizos ou proposições). Quando o enunciado é incondicionado, temos as proposições categóricas, quando é condicionado, temos as proposições hipotéticas e disjuntiva.. Na classificação tradicional da proposição, as proposições categóricas são um tipo das proposições simples. As hipotéticas e disjuntivas são um tipo das proposições manifestamente compostas. Exemplo de proposições categóricas “se António lê, aprenderá muito”; exemplo de proposição disjuntiva é: “Susana passa as férias na Grécia ou na Turquia”. Na lógica simbólica, o problema das relações tem sido tratado de forma mais complexa, o que quer dizer, neste caso, mais rica e subtil. As relações exprimem-se por meio de esquemas quantificacionais.. E assim como há uma álgebra de classes, há uma álgebra de relações.. Entre as operações fundamentais desta álgebra figuram a inclusão, a identidade, a suma (lógica), o produto (lógico) e a noção de complemento.

REMINISC NCIA (ver alma).

REPRESENTAÇÃO—O termo representação é usado como vocábulo geral que pode referir-se a diversos tipos de apreensão de um objecto intencional. Assim se fala de representação para se referir à fantasia intelectual ou sensível no sentido de Aristóteles; à impressão directa ou indirecta, no sentido dos estóicos<; à apresentação sensível ou intelectual interna ou externa de um objecto intencional, ou representação, no sentido dos escolásticos; à reprodução na consciência de percepções anteriores combinadas de vários modos, à imaginação no sentido de Descartes à apreensão sensível, diferente da conceptual, no sentido de espinosa; à percepção, no sentido de Leibniz; à ideia no sentido de Locke, Hume; à apreensão geral, que pode ser intuitiva, conceptual ou ideal, de Kant; à forma do mundo dos objectos como manifestação da vontade, no sentido de Schopenhauer, etc. Esta multiplicidade de aplicações do vocábulo representação retorna-o de uso incómodo, tanto em filosofia como em psicologia. É necessário, quando se fale de representação, especificar em que sentido se emprega o conceito.

Sem pretender esgotar os sentidos em questão, consideramos fundamentais os seguintes:

1. A representação é a apreensão de um objecto efectivo da mente presente. É usual identificar então a representação com a percepção.
2. A representação é a reprodução na consciência de percepções passadas; trata-se então das chamadas representações da memória ou recordações.
3. A representação é a antecipação de acontecimentos futuros, à base a livre combinação de percepções passadas. É usual identificar então a representação com a imaginação.
4. A representação é a composição na consciência de várias percepções não actuais. Neste caso fala-se também de imaginação e às vezes de alucinação. Os quatro sentidos anteriores não se referem ao que se tem chamado a qualidade da representação. Podem considerar-se agora os dois seguintes tipos:
   1. Representações baseadas no predomínio de um sentido, em cujo o caso se fala de representações ópticas, acústicas, etc.
   2. Representações baseadas na forma, em cujo caso se fala de representações eidéticas, conceptuais, afectivas, volitivas, etc...

Observemos que em nenhum dos usos anteriores se precisa se o termo representação se refere ao acto de representar ou ao conteúdo deste acto. Os escolásticos propunham tal distinção, quando falavam respectivamente de representações formais e de representações objectiva..

! s

SABEDORIA—A sua significação oscilou entre um sentido predominantemente prático. O primeiro é óbvio em Platão e em Aristóteles. Platão concebia a sabedoria como a virtude superior, paralela à classe superior dentro da cidade ideal e à parte mais elevada da alma na divisão tripartida desta. Admitiu também, contudo, outros significados da sabedoria; por exemplo, a sabedoria como arte, no sentido de habilidade para praticar uma operação.

A diferença entre ambos os significados consiste em que enquanto no primeiro caso se trata de uma sabedoria superior , no último é uma sabedoria inferior. De facto, no primeiro caso temos a sabedoria , ao passo que no último temos só uma sabedoria entre muitas. Por outro lado, Platão falou da sabedoria como uma investigação das coisas naturais. O predomínio do significado teórico da sabedoria alcançou a sua máxima expressão em Aristóteles, quando este considerou a sabedoria como a ciência dos primeiros princípios e a identificou com a filosofia primeira (metafísica). A sabedoria é a união da razão intuitiva com o conhecimento rigoroso do superior ou das primeiras causas e princípios.

A orientação para o teórico ou contemplativo reduziu-se considerável mente no período helenístico... Entre estas escolas filosóficas pós-aristotélicas dominou a concepção da sabedoria como a atitude de moderação e prudência em todas as coisas; à nota e universalidade acrescentara-se os caracteres de experiência e maturidade. Relacionado com esta concepção encontra-se o ideal antigo do sábio, que não é apenas o homem que sabe, mas o homem de experiência. O sábio é o que possui todas as condições necessárias para pronunciar juizos reflexivos e maduros, subtraídos tanto à paixão como à precipitação. Por isso o sábio é chamado também o homem prudente, o judicioso por excelência. O ideal da sabedoria nessa época encontra-se, em suma, baseado na função do teórico com o prático ou, melhor dizendo, na suposição de que o saber e a virtude são uma e a mesma coisa. Em rigor, o ideal antigo do sábio oscila continuamente entre um saber da bondade que se identifica pura e simplesmente com a própria bondade, e uma prática da bondade que se identifica com o seu conhecimento.. A culminação do ideal do sábio é na antiguidade o tipo do sábio estóico, que defronta o infinito rigor do universo, com a serena aceitação do seu destino.

As filosofias e teologias medievais aceitaram a concepção agostiniana da sabedoria como um conhecimento superior, tornado possível pela graça divina e ao qual estão subordinados todos os demais conhecimentos. Alguns filósofos preocuparam-se em estabelecer distinções ente diversos graus de sabedoria: o que mais pormenorizada tratou deste problema foi S. Tomás.

SEMÂNTICA—O vocábulo semântica foi criado para designar a ciência que se ocupa dos significados das palavra.. A semântica é uma parte da linguística ou gramática geral. De um modo mais preciso, a semântica linguística é definida como a ciência que estuda as diversas relações palavras com os objectos por elas designados, isto é, que se ocupa de averiguar de que modo e segundo que leis as palavras se aplicam aos objectos. A semântica linguística é uma ciência empírica; a indução é o método por ela usado para a formulação das suas leis. Diferente, em compensação, é o objecto e os métodos da semântica tal como foi elaborada por filósofos e

lógicos. Vimos no artigo sobre a semiótica que a semântica foi definida como uma parte da ciência geral dos sinais: a que estuda as relações entre os sinais e os objectos aos quais podem aplicar-se os sinais. As noções estudadas pela semântica são noções como as de verdade, de designação, cumprimento (e condições), definição, nominação, denotação, significação, sinonímia, aplicabilidade, etc. Por exemplo, o enunciado “se a massa da lua é menor que a massa da terra, então os corpos sobre a lua pesam menos que os corpos sobre a terra” é um enunciado verdadeiro, é uma proposição cujo estudo pertence à semântica.

O carácter menos abstracto e formal da semântica em relação à sintaxe é admitido por quase todos os autores.

SEMIÓTICA—A teoria dos sinais ou semiótica teve um grande desenvolvimento na época antiga: nos sofistas, em Platão, em Aristóteles, nos estóicos, nos epicuristas e nos cépticos encontramos muitas análises semióticas e até uma clara percepção da importância da semiótica dentro da filosofia. Também na idade média encontramos considerável desenvolvimento dos estudos semióticos entre os lógicos gramáticos especulativo...... A semiótica foi também cultivada na época moderna por autores como Leibniz e Locke. Em época mais recente as investigações semióticas têm sido muito abundantes: Peirce, Charles w. Morris e muito lógicos contemporâneos têm desenvolvidos não apenas os estudos semióticos, mas também considerado o termo semiótica como o central em muitas investigações lógicas e filosóficas.

semiótica designa, segundo Morris, a ciência geral dos sinais.. Há acordo quase geral em subdividir a semiótica em três partes: a sintaxe, a semântica e a pragmática. A sintaxe ocupa-se dos sinais independente do que designam e significam. Trata-se, portanto, de um estudo das relações dos sinais entre si. A semântica ocupa-se dos sinais na sua relação com os objectos designados. A pragmática ocupa-se dos sinais na relação com os sujeitos que os usam. Na literatura lógica a é corrente considerar a semiótica como uma metalinguagem.. As três partes ou ramos da semiótica explicam-se pelo facto das metalinguagens terem três dimensões: a sintáctica, a semântica e a pragmática. Advertiremos, no entanto, que esta divisão não é aceite por todos os lógicos. Distingue-se com frequência, entre a semiótica lógica e a semiótica não lógica; um exemplo desta última pode ser a estética. Morris propõe uma divisão da semiótica em pura, ou semiótica que elabora uma linguagem para falar acerca dos sinais, e semiótica descritiva, ou semiótica que estuda sinais já existentes, mas tal divisão não é aceite por todos os lógicos ou semióticos.

SENSAÇÃO—A multiplicidade de significados de _sensação não é devida apenas à ambiguidade dos referido termo, mas ao facto da amplitude do seu significado variar com as diferentes épocas. Há autores que consideram a sensação como um modo inferior do conhecimento, e até negaram que fosse propriamente conhecimento. Assim, por exemplo, Platão afirmava, face aos sofistas, que a sensação—a percepção sensível; -- não proporciona verdadeiro conhecimento nem sequer das coisas sensíveis. Com efeito, a sensação,
a pode apreender uma cor, mas não pode dizer se a cor apreendida é semelhante ou não à percepção sensível de outra cor. Mas se a sensação não é conhecimento em Platão tem um alcance maior do que o que nós costumamos dar à sensação, pois abarca o que chamamos percepção e, em geral, toda a apreensão que não seja de natureza intelectual.. Esta amplitude do

significado de _sensação é ainda mais patente em Aristóteles. Aristóteles e quase todos os autores empiristas partem da sensação pelo menos na medida em que mantêm o princípio "nada há no entendimento que antes não tenha estado nos sentidos". Isto não significa que tais autores sem excepção concebam a inteligência como mero prolongamento da sensação, inclusivamente compreendendo esta num sentido muito amplo.

A este respeito encontram-se no curso da história da filosofia posições muito diversas.

Mesmo que admitamos que há um significado bastante comum de sensação nos autores gregos, há diferenças nos modos como se precisa o conceito. Assim, por exemplo, Diógenes Laércio indica que os estóicos falavam de sensação em três sentidos: como uma corrente que vai da parte principal da alma aos sentidos; como uma apreensão por intermédio dos sentidos ou apreensão sensível; como órgãos dos sentidos. Além disso, chamam sensação à actividade destes órgãos. Mas o fundamental na noção estóica de sensação é a apreensão mediante incidência sensível ou contacto com as coisas sensíveis, no decurso de cuja a actividade se apreendem semelhanças, diferenças, etc. Em grande medida a noção estóica e a aristotélica caminham a par. Por outro lado, os neoplatónicos e, especialmente, Plotino, entendiam por sensação a percepção de coisas exteriores à alma; as sensações produzem ilusões, mas permitem, com a ajuda da inteligência, o juízo. As sensações, diz Plotino, não são o guia de que falam e exaltam os estóicos, visto que são, em última análise, obscuros pensamentos. Há, no entanto, uma forma da sensação que procede do sujeito sentinte e do sentido de modo que nem tudo é indeterminado e caótico na sensação.

Entre as questões que se têm levantado em relação à sensação figuram a relação entre a sensação e em geral chamadas potências sensíveis ou sensitivas—e outras operações ou faculdades; e o objecto próprio da sensação.

Durante a idade média houve pelo menos duas grandes doutrinas sobre a questão: uma destas doutrinas pode chamar-se platónico-agostiniana e consiste em considerar a sensação como um dos modos como a alma usa o corpo. Isto não quer dizer que as sensações tenham exclusivamente a sua origem na alma; as sensações são apreensões de coisas sensíveis. Mas tais apreensões não seriam possíveis se fossem independentes da alma. Assim, as sensações surgem porque as coisas exteriores sensíveis actuam sobre os órgãos dos sentidos. Mas as sensações não são simplesmente sensíveis; em todo o caso, são sensíveis na medida em que são apreendidas e, portanto, conhecidas. Por estes motivos, na tradição platónico-agostiniana a sensação, embora de origem corporal, ou tornada possível por intermédio de órgãos corporais é também anímica. A sensação é, em última análise, sensação da alma. A outra doutrina pode chamar-se aristotélico- tomista e consiste em incluir na sensação ou potências sensíveis todo o conhecimento proporcionado tanto pelos sentidos externos (como os dos órgãos dos sentidos, mas também os que experimentam prazer, dor, bem-estar, mal-estar, etc), como pelos sentidos internos (como a imaginação, a memória e o sentido do mundo). A sensação não é aqui um dos modos como a alma a usa o corpo, mas é o ponto de partida para o exercício das chamadas potências intelectuais, as quais precedem as operações da abstracção. Fala- se de alma sensitiva, mas trata-se então da alma como uma das potências.

A questão do objecto próprio da sensação foi claramente posta por Demócrito ao indicar que as sensações são por convenção. Isto quer dizer, em seu entender, que nos próprios objectos não há qualidades sensíveis—só existem as chamadas qualidades primárias --, de modo que são os

sentidos que formam as sensações. Outros autores, em contrapartida, admitiram que os sentidos apreendem directamente as qualidades sensíveis.

Grande parte dos problemas relativos à sensação tal como foram tratados pelos filósofos modernos partem destas questões. Os modos como vários autores definiram a sensação correspondem a uma noção de sensação como atenuação das potências intelectuais. Tal sucede com as concepções de Descartes—a sensação é "um modo confuso de pensar"—e de Leibniz—a sensação é "uma representação confusa". Em geral, foi típico dos racionalistas outorgar um lugar subordinado à sensação na estrutura do conhecimento. Os empiristas, em compensação, destacaram a importância do sensível. Adverte-se nas correntes empiristas uma definida tendência para o que se chamou sensacionalismo e também sensualismo.. Kant acolheu uma parte desta tendência ao assinalar que, no sentido, o real é o que corresponde às condições da sensação. Tem sido corrente distinguir entre sensação e percepção, considerando esta como um reflexo de sensações ou como a coincidência da sensação. No entanto, esta distinção oferece muitas dificuldades, pois a sensação pode ser concebida também como uma percepção de qualidades sensíveis.

SENSÍVEL E Sensíveis—Tem-se oposto, tradicionalmente, o sensível ao inteligível. Esta contraposição tem sido descrita de maneiras muito diferentes: o mundo das coisas e o das ideias, objecto respectivamente da opinião e do saber (Platão); o objecto da percepção ou o objecto dos sentidos e o objecto da apreensão inteligível ou objecto da inteligência (ARISTÓTELES); o mundo físico e o mundo metafísico; o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual; etc: Estas diversas espécies de contraposição entre o sensível e o inteligível podem agrupar-se em duas principais: a concepção metafísica, segundo a qual o sensível e o inteligível são dois mundos ou dois modos de ser, e a concepção gnoseológica, segundo a qual se trata de duas formas de conhecimento.. Em muito autores a contraposição de referência é tanto metafísica como gnoseológica, mas tem-se manifestado com frequência a tendência para sublinhar o aspecto metafísico e para subordinar a ele o aspecto gnoseológico. Alguns filósofos (como Kant), no entanto, indicaram que não há que falar de dois mundos, mas apenas de duas formas de conhecimento. Aristóteles compreende o sensível, diferentemente do intelectual, ou inteligível, como um modo de compreender, embora este modo de compreender tenha os seus objectos, que são os chamados _sensíveis.

A doutrina aristotélica dos sensíveis é importante não só pela influência que tem exercido sobre muito filósofos, mas também pelas diferenças introduzidas nos sensíveis e na correspondente terminologia. Segundo Aristóteles, os sensíveis (ou "objectos dos sentidos ou do sentir") podem dividir-se em três espécies: duas directamente perceptíveis e uma perceptível incidentalmente... Os sensíveis directamente perceptíveis podem ser perceptíveis por um só sentido ou perceptíveis por todo e qualquer sentido. Os sensíveis perceptíveis por um só sentido são sensíveis como os que podem chamar-se "sensíveis visuais" (perceptíveis pela vista). Os sensíveis perceptíveis por todos e quaisquer sentidos são sensíveis como os que são chamados "sensíveis comuns" (como o tamanho, que pode apreender-se simultaneamente pela vista e pelo tacto). Os sensíveis indirectamente perceptíveis ou sensíveis incidentais são "sensíveis" como uma substância individual (assim, diz Aristóteles, o objecto branco que vemos é filho de Diares; o ser filho de Diares é incidental—ou incidental—à cor branca directamente perceptível). Apenas os objectos do sentir que são directos e não incidentais, afirma Aristóteles, podem considerar- se como os sensíveis em sentido restrito.

A terminologia usada por Aristóteles foi adoptada e traduzida por S. Tomás e outros escolásticos.

Fala-se também de sensível para se referir às qualidades sensíveis: estas têm sido com frequência concebidas como qualidades secundárias, também chamadas qualidades secundárias da sensação. Referimo-nos a elas no artigo sobre a qualidade.

SENTENÇA—O vocábulo sentença foi usado e continua a ser usado em filosofia para designar:

1 -- Uma opinião ou parecer sobre algum problema (fala-se assim, na linguagem dos escolásticos, da sentença de S. Tomás a esse respeito e...", "a verdadeira sentença sobre este ponto é...", etc), 2 -- Uma opinião de um padre da igreja ou escritor eclesiástico sobre algum ponto de dogmática, teologia, moral, etc... Os sentidos 1 e 2 estão, por outro lado, estreitamente relacionados e pode dizer-se que o primeiro procede do segundo.

Noutro sentido, pode usar-se sentença;

3 -- Como um termo de vocabulário da lógica. Designamos com este termo uma série de sinais que exprimem uma proposição. A sentença é, portanto uma expressão da proposição é o sentido ou objecto da sentença.

Exemplos de sentenças são:

Hegel é um filósofo alemão.

Os corpos atraem-se na razão directa das suas massas e inversa do quadrado das distâncias.

A lógica sentencial é a que se ocupa das sentenças e das suas leis. A formalização da lógica a dá lugar ao cálculo sentencial.

SENTIDO—Só em época relativamente recente se investigou o problema do sentido como uma questão separada; o usual era antes confundir o ser e o sentido e considerar que a menção de um implicava necessariamente a preferência ao outro. Assim, para a metafísica que poderíamos chamar tradicional, o que se considerava o ser era por sua vez o que possuía sentido, de tal modo que o ser e o sentido deste equivaliam aproximadamente à mesma coisa.

A investigação fenomenológica sobre o sentido permitiu, em contrapartida, não só pôr entre parêntesis a famosa identificação, mas inclusivamente considerar como relativamente separados os diferentes significados do termo sentido.

Rapidamente se admitiu que o sentido não pode sem mais confundir- se com o significado de um termo ou de uma proposição. se quiser, o sentido pode ser estudado também sob o aspecto do significado, mas sempre que este inclua não só a relação, mas também a coordenação do sinal com o objecto. Elaborou-se uma fenomenologia do sentido, segundo a qual este se dá sob vários aspectos: como sentido semântico, como sentido estrutural ou eidético, como sentido fundamentante ou lógico e como sentido de motivação. De tal modo que quando se fala de sentido será necessário saber a qual dos mencionados conceitos se refere, e qual é a relação que se estabelece entre um e outro e entre cada um e todos os restantes. Também a falta de sentido ou o trans- sentido se manifestam de modo diferente em cada um dos sentidos. O característico desta investigação é, portanto, a determinação dos diferentes significados em que se pode empregar o sentido, incluindo o próprio significado como uma das suas formas. Outras investigações, em compensação, referem-se antes ao momento da unificação do sentido, quer

sob um aspecto metafísico, quer sob o aspecto psicológico ou científico-espiritual. Alguns consideram, por exemplo, o sentido como uma peculiar direcção que, por sua vez, constitui uma das dimensões essenciais do mundo do espírito nas suas duas formas: subjectiva e objectiva.

Quando o ponto de vista metafísico predomina sobre o gnoseológico, atende-se não só à unificação dos diversos significados do sentido, mas a insistir na questão da relação entre o sentido e o ser. Para alguns, ser e sentido são o mesmo; para outros, o sentido é mais amplo que o ser; para outros, o ser é mais amplo que o sentido. Esta questão foi a atacada sobretudo por Heidegger ao pôr o problema do sentido do ser.

Sob o aspecto psicofisiológico, entende-se por sentido a faculdade de experimentar certas sensações, faculdade que se realiza mediante órgãos também chamados sentidos (os cinco sentidos). Tradicionalmente, classificaram-se os sentidos segundo os órgãos, mas, na realidade, há múltiplas faculdades de sentir, não só por combinação dos órgãos sensíveis, mas inclusivamente pela possibilidade do chamado sentido comum, ou sentido dos sentidos. Todos estes sentidos são chamados externos, diferentemente do chamado sentido interno ou íntimo, que tem um significado puramente psíquico e que equivale às vezes a consciência, conhecimento ou percepção da interioridade psíquica.

SENTIDOS (DADOS DOS) -- Entendemos por dados dos sentidos não simplesmente as sensações e as percepções, mas o que, segundo alguns autores, constitui a sensação ou a percepção em ordem à apreensão da realidade exterior.

Tanto para o sentido comum como para qualquer doutrina epistemológica realista, especialmente para qualquer doutrina epistemológica realista ingénua, a percepção sensível de um objecto sensível é a apreensão directa deste objecto. Assim, a percepção do objecto chamado _árvore equivale à percepção da própria _árvore.

Em virtude das dificuldades que uma doutrina epistemológica realista suscita -- por exemplo, a dificuldade que a expressão “percepção da própria coisa” suscita --, tentou-se salvá-las supondo que o que se percebem são as qualidades sensíveis, e estas qualidades sensíveis são justamente “os dados dos sentidos”.

Há vários modos de entender tais dados: pode supor-se, com Berkeley, que _ser é ser percebido, caso em que não só se percebem dados dos sentidos, mas que a realidade está constituída, por assim dizer, por tais dados: não há, portanto, segundo Berkeley, uma coisa que se encontre mais além dos dados dos sentidos. Pode supor-se também que continuem a existir coisas ou objectos, mas que estes são dados à percepção na forma que se chama aparecer, de modo que o que se percebe de um objecto não é então o próprio objecto, mas as aparências do objecto.. O objecto percebido como aparência é um dado dos sentidos ou, melhor, um conjunto de dados dos sentidos.

Esta maneira de interpretar a noção dados dos sentidos é a mais comum , mas mesmo então pode ser compreendida pelo menos de duas maneiras: por um lado, pode supor-se que há no sensível formas ou espécies que são percebidas de maneira que o que se percebem são as chamadas espécies sensíveis das coisas. Por outro lado, pode supor-se que não há do sensível nenhuma forma ou espécie particular do sensível, mas que na confrontação do sujeito percipiente com as coisas perceptíveis surge sempre uma capacidade intermédia, um objecto diferente do próprio objecto. Este objecto intermédio é um dado dos sentidos ou, uma vez mais, um conjunto de dados dos sentidos.

A última maneira de compreender “dados dos sentidos” é a própria do fenomenismo, pelo qual os dados dos sentidos também foram chamados fenómenos. Há por sua vez diversos modos de adoptar uma concepção fenomenista dependendo em grande parte do modo como os dados dos sentidos se relacionem com o objecto perceptível e do modo como os dados dos sentidos se relacionem com o sujeito percipiente...

Para rebater a doutrina dos dados dos sentidos em qualquer das formas indicadas, especialmente na forma fenomenista, adoptaram-se ou afirmaram-se várias doutrinas epistemológicas (ou gnoseológicas). O realismo é uma delas; também o idealismo.

Parece que o único modo de rejeitar essa doutrina é adoptar outra que torne inúteis os dados dos sentidos.

SER—

I. Nome e conceito do ser: o termo ser pode ser tomado como um verbo ou como um substantivo. No primeiro caso, pode ser considerado como expressão da cópula que une um sujeito com um atributo ou, na sua forma intransitiva, como equivalente a _haver ou a _existir.

_Ser é um dos vocábulos de mais difícil esclarecimento, não por causa das suas diversificadas significações, mas também por causa das muitas interpretações que se têm dado a cada uma das suas significações. s vezes, entende-se o ser como a essência; outras vezes, como a existência; outras, como o ente; outras ainda, como a substância. Apesar disso, é óbvio que cada um dos citados conceitos tem definições que ainda não coincidem sempre com as que podem ser dadas da noção de ser. Por conseguinte, é conveniente por princípio supor que esta noção é diferente de qualquer outra.E isto é, com efeito, o que têm pensado todos os filósofos para os quais o problema do ser não é apenas um problema autêntico, mas o problema capital da filosofia.

A noção do ser foi expressa pelos pensadores gregos mediante a substantivação verbal _to _ó.. Ao tentarem traduzi-la, os autores latinos clássicos aperceberam-se da dificuldade de traduzir um nome por meio de um verbo. Notou-se já a diferença, destacada por Aristóteles, entre o ser e o facto de qualquer coisa ser. Isto introduziu no vocábulo medieval a diferença entre o ser e o ente; o primeiro foi considerado, com efeito, como aquilo que faz que o segundo seja. Mas como às vezes se entendia o ser no sentido da existência, e outras no sentido da essência, o anterior uso eliminava todas as dificuldades.

Em relação ao conceito do ser, já os gregos se puseram o problema de _que é e a _quem deve ser atribuído. Pensaram que o ser é um atributo que pertence a tudo que é no mesmo sentido. Alguns pensaram que o ser de que se falava era algum mais geral que nenhuma substância determinada, ão geral, em rigor, que não era possível dizer dele outra coisa se não “é”. É o problema de Parménides. Foi dilucidado a fundo por Platão e a seguir, sobretudo, por Aristóteles, quando estes filósofos observaram que o facto de o ser geral não significa que seja o mais elevado de todos os géneros. Aristóteles sobretudo notou claramente que conceber o ser

como a espécie de todas as espécies conduz a contradições. Com a filosofia primeira, Aristóteles iniciou a discussão em torno do problema do ser. No entanto, não resolveu, nem sequer lhe proporcionou uma fronteira definitiva. Entre outras razões, porque o ser _como ser aristotélico pode ser interpretado de duas maneiras: na primeira o ser é o ser mais comum de todos, válido para todos os entes e possuindo, por conseguinte, a extensão máxima. Na segunda, o ser é o ser superior a todos e o princípio de todos. Os filósofos depois de Aristóteles (comentadores antigos e pensadores escolásticos) debateram esta questão inumeráveis vezes: uns indicaram que o problema do ser pertence à ontologia geral; outros, que é objecto da biologia. Uma das doutrinas que com mais êxito se impôs é a que foi proposta por Avicena e depois defendida e precisada por S. Tomás: a de que a noção do ser é, quando _imediato, vulgarissima de modo que tal noção de ser é a primeira que cai sob a apreensão. Não é, portanto, possível confundir o ser—ou, neste caso, o ente—com o género superior: o ser é um transcendental, porque está absorvido em todos os seres e ao mesmo tempo acima de todos eles, transcendendo-os. Com o que se evitam os erros em que caem tanto os que se limitam a afirmar a existência do particular sensível na medida em que é existência única, como os que se reabsorvem qualquer particularidade na unidade lógica. Mesmo admitindo que o ser não se reduz nem ao particular nem ao universal meramente lógico, há várias interpretações possíveis. A tomista apoiava-se na concepção aristotélica segundo a qual o ser é tomado em várias acepções, mas em cada acepção toda a denominação se faz por relação a um princípio único. Esta famosa tese de que "o ser se diz de muitas maneiras" é a tese da analogia do ser; segundo ela pode dizer-se que são tantas as substâncias (as quais existem) como o que não são substâncias; tal os universais (os quais, propriamente falando, não existem). Mas outros escolásticos, sem deixarem der ser aristotélicos, defendiam a univocidade do ser.

Qualquer que seja a interpretação dada, os escolásticos rejeitariam algumas das ideias modernas sobre o nosso conceito. Por exemplo, a ideia kantiana segundo a qual o ser não é um predicado real, a que nos referimos no nosso artigo sobre a prova ontológica. Ou a ideia hegeliana, segundo a qual a falta de determinação do ser o aproxima e, finalmente, o identifica com o nada. Ou -- ainda mais—a ideia comum a vários filósofos contemporâneos, segundo a qual o problema tradicional do ser não é senão um pseudoproblema; "o ser" esfuma-se ao comprovar-se que se trata simplesmente de um verbo—o qual se diz que se tem abusado.

II. A pergunta pelo ser: a interrogação acerca do ser surgiu na Grécia em virtude de certas experiências e em consequência de certa situação. Alguns pensadores perguntaram, antes de tudo, pelo ser das coisas. Isto explica-se por duas razões: a primeira, que criam na possibilidade de as coisas terem um ser; a segunda, que se supunham capacitados para descobrirem tal ser. Esta última razão é fundamental. Com efeito, se houve antes dos primeiros filósofos homens que perguntaram pelo ser das coisas, aconteceu que as suas perguntas iam dirigidas a alguém superior, a Deus, aos Deuses, ao destino, que supunham ser a única entidade que poderia responder. Na pergunta filosófica grega, em compensação, a direcção da interrogação reverte sobre o ente interrogado..

    Temos assim já várias características da nossa pergunta: crença em que há um ser das coisas; confiança na possibilidade de o encontrar; suposição de que para o encontrar não se necessita de nenhum auxílio exterior. A estas características adicionam-se algumas outras: o perguntar grego pelo ser pressupõe 4 que o ser se encontra escondido. A face que a realidade apresenta é, portanto, falsa: é a face da aparência. O ser pelo qual se pergunta não está presente, mas ausente, e é mister descobri-lo; o ser em questão é um ser permanente.

Ora bem, a partir do momento em que se formula a pergunta pelo ser, desencadeia-se a possibilidade de várias respostas: duas delas são fundamentais. Em primeiro lugar, o filósofo pode responder a si próprio que, uma vez que o ser está encoberto, consiste na essência. Em segundo lugar, pode responder que, uma vez que o ser deve existir num grau eminente, consiste na existência. A mencionada dupla possibilidade de responde à pergunta pelo ser suscitou algumas das mais pertinazes questões da filosofia. Pode-se falar inclusivamente do facto de, a partir do momento em que se formula a interrogação pelo ser, se verificar uma espécie de luta, jamais decidida, entre a essência e a existência. Esta espécie de dialéctica entre a essência e a existência, todavia, tem sempre lugar dentro de um horizonte comum: é o do sentido da pergunta pelo ser.

III. os contrastes do ser: a noção de ser pode ser estudada mediante o _contraste com outras noções. Não considerando que as noções de essência, existência ou substância possam ser propriamente contrastadas com a de ser, visto que o ser pode dizer-se como essência, existência ou substância. Portanto, consideraremos como noções contrastantes apenas o nada, a aparência, o pensar, o devir, o valor o dever ser e o sentido. O ser noções contrastantes não significa no presente caso que sejam sempre opostas.

O contraste entre o ser e o nada tem sido interpretado às vezes como um contraste entre o ser e o não ser. Em tal caso, um é simplesmente a negação do outro. s vezes, porém, o nada tem sido entendido como fundamento do ser, pelo que a oposição de negação não se torna tão patente. A primeira das ditas teorias tem um sentido predominante lógico e é equivalente ao contraste entre a afirmação e a negação; a segunda teoria é principalmente metafísica e vale-se, em outros conceitos, do da liberdade do fundamento.

O contraste entre o ser e a aparência exclui em princípio qualquer identificação; cada um destes elementos é-o pela referência do outro. É possível, no entanto, conceber que não há ser escondido atrás da aparência e que esta é todo o ser, concepção que paradoxalmente coincide com a que afirma que o ser está sempre imediatamente presente por si mesmo e, portanto, é ao mesmo tempo aparente, isto é, evidente.

O contraste entre o ser e o pensar é de natureza diferente dos anteriores:

trata-se com frequência da correlação de dois elementos que são diferentes em tudo, mas que podem ser isomórfico.. Especialmente nas metafísicas racionalistas, o mencionado isomorfismo é sublinhado como indispensável par o conhecimento.

O contraste entre o ser e o devir dá-se quando este último é concebido simultaneamente como uma cobertura, e até uma aparência do ser. s vezes o contraste desvanece-se pela declaração de que o devir é o ser.

O contraste entre o ser e o valor pode ser real—quando se concebem os valores como entidades que fundamentalmente “não são” --, ou pode ser apenas conceptual—quando ser e valor são estimados—como diferentes pontos de vista sobre uma mesma realidade. O primeiro é próprio de muitas filosofias modernas do valor; o segundo, de muitas das filosofias tradicionais baseadas na noção do transcendentais.

O contraste entre o ser e o dever ser equivale ao contraste entre a realidade efectiva e a realidade que devia existir segundo certas normas dadas de antemão. Como estas normas são com frequência de carácter moral, trata-se de um contraste que implica a separação entre o reino físico e o reino moral.

O contraste entre o ser e o sentido põe vários problemas metafísicos de índole particularmente difícil. Tem o ser sentido ou carece dele? Aparece o sentido nalguma dimensão do ser? Pode reduzir-se, em última análise, o ser ao sentido? se afirma que o ser tem sentido, ou carece dele, ou que pode reduzir-se a ele, o contraste desaparece. Em contrapartida, subsiste quando se sustenta que o sentido surge nalguma dimensão do ser. I.. as formas do ser: o estudo das formas do ser é um tema da ontologia enquanto ontologia fenomenológica. Embora tal estudo tenha sido especialmente cultivado na época contemporânea, encontram-se muito importantes contribuições par o mesmo em todas as grandes filosofias (por exemplo, Aristóteles, Hegel).

O ser em si é definido usualmente como o ser que permanece dentro de si mesmo, quer dizer, como o ser perfeitamente imanente. Tem-se dado às vezes como exemplo de tal ser a substância. No entanto, a substância é o princípio das suas próprias manifestações e, por conseguinte, não pode ser inteiramente imanente a si mesma. Exemplo do ser em si é antes o ser compacto e informe, hostil a toda a separação e a todo o movimento que carece inclusivamente de qualquer significado. Semelhante ser não pode ser antecedido nem atributo; tão pouco pode ser encerrado em qualquer categoria.. Alguns autores consideram que um puro ser em si é irracional na medida em que é completamente opaco e impenetrável. Outros, em compensação, mantêm a expressão da completa imanência equivale à posse por tal ser de uma absoluta transcendência e, por conseguinte, de uma perfeita racionalidade... O mencionado conceito do ser é um conceito-limite; não designa nenhuma realidade e sim unicamente uma tendência que pode possuir qualquer realidade.

Outra forma de ser, o ser fora de si, parece ao princípio, exactamente oposta à antes descrita; em vez de permanecer sempre em si mesmo, o ser fora de si caracteriza-se pela sua tendência para a alteridade... Ora esta alteridade pode ser compreendida de duas maneiras: Por um lado, é o ser-outro, por conseguinte, a transformação de uma realidade noutra diferente dela. Neste coso, pode dizer-se—transpondo para a ontologia a linguagem psicológica e moral—que ao se fora de si o ser é infiel a si mesmo. Por outro lado, porém, a alteridade do ser fora de si pode ser devida ao ponto de tal ser se constituir apenas na medida em que se amplia no âmbito da sua realidade por meio de novas formas ou, como às vezes se diz, de novas experiência..

O ser para si é descrito em muitas ocasiões como a forma estreitamente oposta à do ser em si. A razão de tal oposição é clara: enquanto o ser em si se constitui mediante a pura imanência, o ser para si requer a transcendência. Em geral, adverte-se que o “para si” não deve ser interpretado como um sobrar do ser sobre si próprio para se desentender completamente do alheio. Se assim fosse, o ser para si e o ser em si equivaleriam ao mesmo. O “para si” exprime melhor a intimidade e, por consequência, a possibilidade de manifestar-se continuamente a si mesmo e, inclusivamente, a de se transcender incessantemente a si mesmo. Alguns filósofos, como Hegel, pensaram que o ser para si é o resultado de um movimento determinado pela constituição interior do ser em si. Outros consideraram que o ser em si surge como o completamente indeterminado no ser em si, por conseguinte, não pode ser admitido como u desdobramento deste. Outros equipararam o ser para si com o sentido, ou com a existência real, diferentemente do ser em si, equivalente ao puro e simples facto ou à mera objectividade.

A respeito do ser estático e do ser dinâmico, advertiremos que não é raro o primeiro ser comparado ou até identificado com o ser em si, e o segundo comparado ou identificado, às

vezes com o ser fora de si e outras com o ser para si. As razões disto encontram-se na possibilidade de caracterizar o ser em si como um ser imóvel na medida em que perfeitamente imanente, e na de caracterizar o ser para si como um ser que não pode subsistir senão transcendendo-se continuamente a si mesmo. Todavia, pensa- se que tal equiparação é injustificado... Uns crêem, com efeito, que o ser estático ou o ser dinâmico são formas de ser anteriores a quaisquer outras, tanto se pensa que o estático é o fundamento do devir, como se proclama o contrário. Outros assinalavam, em compensação, que apenas porque a ontologia fenomenológica nos revela as mencionadas formas do ser em si, do ser fora de si e do ser para si é possível compreender as outras formas.

SIGNIFICAÇÃO E SIGNIFICAR—Estes dois termos são multívoco.. Na linguagem quotidiana manifesta-se com frequência que _significar equivale a "querer dizer", mas quando perguntamos o que "quer dizer" exprime, encontramo-nos com várias respostas. Segundo elas, a significação pode ser:

1. A expressão de um propósito ou intenção subjectiva, como quando se diz: "o que significa é isto".
2. Sobretudo de um vocábulo ou de uma frase, como quando se diz: "cavalo" significa "animal solípede facilmente domesticável". 3. Representação de uma coisa, de um acontecimento ou de um sinal, como quando se declara que a luz vermelha num cruzamento de uma rua significa que não se pode passar.
4. Anúncio de uma coisa ou de um acontecimento, como quando se diz que a aparição de um cometa significa grandes catástrofes. 5. Conotação de um termo.

Realidade incorpórea equivalente ao pensamento objectivo posto em mente pelo pensar subjectivo.

7. Núcleo idêntico na multiplicidade de vivências individuais. 8. Conceito ou coisa significado..

9. Entidade ou coisa designada.
10. Relação com algo significado por uma expressão.

Importantes são especialmente as definições 2, 5, 6, 7, 8, 9 e 10.

A definição 2 é muito usada quando se toma _significar no sentido de definir _verbalmente. s vezes a significação sob este aspecto é tomada como exprimindo sinonímia, mas outras prescinde-se da noção de fenómeno.

A definição 5 pode ser posta em relação com a famosa distinção entre sentido e denotação..

Sentido é o que chamamos em português a _significação, isto é, a conotação de um termo. Sob este aspecto pode entender-se a conhecida ideia de que a mesma entidade pode ter mais de dois sentidos (significações), como acontece com o planeta Vénus, que pode ser expresso por dois predicados: "é a estrela matutina" e "é a estrela vespertina".

Se considerarmos que neste caso a significação é a conotação, diremos que várias significações podem denotar a mesma entidade. A definição 6 foi dada pelos estóicos quando distinguiam entre o enunciado, que é uma entidade incorpórea, os pensamentos como actividades psíquicas que contêm o enunciado, e os termos linguísticos mediante os quais se exprime. O enunciado é, em tal caso, equivalente à significação.

A definição 7 entende-se do ponto de vista da teoria da significação proposta por Husserl. Segundo este autor, a significação é o que é expresso como núcleo idêntico em variedade de vivências individuais diferentes. Husserl acentuou, no entanto, que a significação pode ser entendida também como o que denomina uma expressão se tomar a expressão e não a vivência da significação como ponto de partida. a definição 8 parece-se com a dada em 2, mas sublinha-se naquela o elemento conceptual da significação, até ao ponto de "coisa significada" quer dizer "coisa significada mediante o conceito". A definição 10 pode entender-se quando assinalamos (de acordo com os lógicos que a adoptaram) que a significação da expressão "x é a entidade x da qual x é o nome". As diferenças entre 10 e 9 são escassas, mas alguns filósofos argumentam que não podem simplesmente identificar-se.

Os sentidos de significação atrás descritos abarcam praticamente todos os que encontramos tanto na literatura filosófica como não filosófica.

SIGNO—O problema do signo tem sido fundamental na maior parte das correntes filosóficas; em todo o caso, o seu tratamento implica uma multidão de questões que abarcam a lógica, a teoria do conhecimento e ainda a metafísica. Para muito autores antigos, o signo é um sinal, e especialmente um sinal verbal por meio do qual se representa algo. Assim pensaram os estóicos, o quais desenvolveram amplamente a teoria dos signos. Os cépticos consideraram também como especialmente importante o problema. As suas teorias e definições sobre esta questão foram tão relevantes, que constituíram o que poderia chamar-se uma doutrina clássica. Esta predominou na filosofia medieval. Na lógica medieval, o signo é o que se chamava vulgarmente _termo, mas poderia ser entendido em vários sentidos. Podia ser um signo que representasse a coisa designada. Podia ser um signo que conduzisse ao conhecimento por meio de uma semelhança. Podia ser também um signo que conduzisse ao conhecimento de outra coisa mediante outra conexão distinta. A maior ou menor natureza representativa do signo dependia, naturalmente, da correspondente concepção dos universais..

Os chamados racionalistas modernos ocuparam-se dos signos sobretudo como elementos capazes de constituir uma doutrina universal de signos que possam referir-se a todas as ideias que um espírito humano possa albergar. Assim sucede com Descartes e Leibniz. Em muitos casos os signos eram considerados como símbolos, e estes eram admitidos como os elementos conceptuais que correspondiam aos elementos reais. Em compensação, os pensadores ingleses de tendência empirista e nominalista conceberam o signo como aquilo que, sendo apreendido, pode fazer pensar em algo anteriormente conhecido , como o efeito, que s diz ser da causa.

Os exemplos anteriores estão muito longe de esgotar as opiniões dos filósofos sobre os significados de signo.

Desde fins do século passado até ao presente, encontramos numerosas teorias sobre a natureza e função dos signos. Hoje prepondera a doutrina que afirma que o signo pode ser considerado como algo que sustenta três tipos de relação: com outros signos, com objectos designados pelo signo e com o sujeito que o usa. O estudo da primeira forma de relação chama-se sintaxe; o da segunda forma de relação, semântica; o da terceira, pragmática. O estudo geral dos signos é a _semiótica. Dada a importância das linguagens naturais e artificiais, é compreensível que as investigações semióticas, lógicas e não lógicas, tenham adquirido uma grande importância no pensamento contemporâneo.

SILOGISMO—Aristóteles definiu assim o silogismo: “um silogismo é um argumento no qual, estabelecidas certas coisas, resulta necessariamente delas, por serem o que são, outra coisa diferente das anteriormente estabelecidas”. Tem-se observado com frequência que esta definição é tão geral que se pode aplicar não apenas à inferência silogística, como também a muitos outros tipos de inferência— senão à inferência dedutiva em geral. Aristóteles, no entanto, procedeu à exemplificação desta definição mediante inferências de um tipo especial: aquelas nas quais se estabelece um processo de dedução que conduz a estabelecer uma relação do tipo sujeito-predicado partindo de enunciados que manifestam também a relação sujeito-predicado. Neste processo dedutivo, além disso, supõe-se que a conclusão, que tem dois termos, é inferida de duas premissas, cada uma das quais tem também dois termos, um dos quais não aparece na conclusão. O silogismo aparece como uma lei lógica ou como uma série de leis lógicas, uma para cada um dos modos válidos. Estas leis lógicas estabelecem relações entre termos universais.

Para compreender agora mais formalmente o que é um silogismo, damos um exemplo de silogismo categórico:

Se todos os homens são mortais E todos os australianos são homens, Então todos os australianos são mortais.

Observemos que o anterior é exemplo de um condicional e que todos os termos introduzidos (homens, mortais e australianos) são universais. Com isto queremos sublinhar que muitos dos exemplos de silogismos dados na literatura lógica tradicional não são propriamente silogismos: Exemplos:

Todos os homens são mortais Todos os australianos são homens Todos os australianos são mortais.

(nota: este silogismo tem um traço horizontal a dividir a conclusão das premissas).

Onde o traço horizontal por cima da conclusão costuma ler-se “portanto”, não é um exemplo correcto de silogismo, pois não aparece nele a forma condicional, nem se vê claro tão pouco que as duas primeiras proposições estão ligadas por uma conjunção.

Igualmente não é exemplo correcto de silogismo o raciocínio:

Todos os homens são mortais Sócrates é homem Sócrates é mortal.

Pois, além de carecer das conectivas atrás assinaladas, contem um termo singular (Sócrates).

O primeiro dos citados exemplos corresponde à forma:

Se todo o m é p
E todo o s é m Então todo o s é p.

Trata-se de uma forma silogística correcta, mas moderna. A correspondente forma silogística usada por Aristóteles é:

Se a é predicado (é verdadeiro) de todo o b
E b é predicado (é verdadeiro) de todo o c
Então a é predicado (é verdadeiro) de todo o c.

Onde as variáveis a, b, e c correspondem aqui às letras m, p e s da forma anterior. “É predicado de” ou “é verdadeiro” são expressos também com frequência por “pertence a “ (ou inere em). Aristóteles concebeu o silogismo como uma proposição composta e não como uma série de proposições e estabeleceu claramente a natureza condicional de tal proposição.

O silogismo categórico é um condicional que se compõe de três esquemas quantificado.. O antecedente do condicional compõe-se de dois esquemas chamados premissas. A primeira é a premissa maior. a segunda, a premissa menor. O consequente do condicional é outro esquema: a conclusão. Cada esquema tem duas letras predicados. Usaremos agora as letras s, p e m. Estas letras designam os chamados termos do silogismo. Os nomes que os termos recebem são os seguintes: Termo médio, termo menor e termo menor. O termo médio (representado por m) está nas duas premissas, mas não na conclusão. Assim, no nosso exemplo “homens” é o termo médio. O termo menor é o primeiro dos termos da conclusão; o termo maior, o segundo dos termos da conclusão. Assim, no nosso exemplo, “australianos” e “mortais” são respectivamente os termos menor e maior do silogismo.

É preciso considerar no silogismo categórico a _figura e o _modo. A figura é a maneira como estão dispostos os termos nas premissas. Há quatro maneiras de dispor tais termos e, portanto, quatro figuras. cada uma delas distingue-se pela posição do termo médio. Aristóteles admitiu apenas três figuras, porque o fundamento da divisão do silogismo adoptado por ele não se refere à posição do termo médio, mas à amplitude de tal termo em comparação com os extremos (mais amplo que um e mais estreito que o outro—primeira figura --; mais amplo que qualquer dos dois—segunda figura --, e mais estreito que cada um dos dois—terceira figura).

O modo é a forma como estão dispostas as premissas em função da quantidade e qualidade e, por conseguinte, e m função da maneira como podem substituir-se os esquemas das premissas e a conclusão pelos enunciados a, e, i, o.

Segundo Aristóteles, há um certo número de modos silogísticos cuja validade é evidente e que podem ser considerados, consequentemente, como axiomas num sistema formal silogística.. são os silogismos chamados _perfeitos. Os modos que não são evidentes por si mesmos são modos imperfeitos, e devem ser provados à base dos modos perfeitos.

O silogismo modal foi tratado por Aristóteles tomando como base a sua teoria do silogismo categórico. Ofereceu, portanto, análogos modais das três figuras consideradas por ele. No que respeita aos silogismos hipotéticos, apresentados por Aristóteles e desenvolvidos pelos seus comentadores, trata-se de proposições alternativas condicionais que são assumidas por hipótese.

Considerável desenvolvimento sofreu o estudo dos silogismos analógicos ou totalmente hipotéticos.

Classificámos os silogismos em: categóricos, modais e hipotéticos. Advertiremos que esta não é a única classificação possível. O próprio Aristóteles se referiu ao silogismo sob o ponto de vista do valor das premissas, um ponto de vista que podemos classificar de científico-metodológico. Os silogismos podem ser divididos a esse respeito em demonstrativos (ou apodícticos), dialécticos e sofísticos (ou erísticos). Os silogismos demonstrativos são necessários; os dialécticos, prováveis; os sofísticos, falsos. Alguns escolásticos ampliaram esta classificação falando de silogismos demonstrativos (ou necessários), prováveis (ou contingentes), erróneos (ou impossíveis) e sofísticos (ou falsos e incorrectos, ainda que aparentemente verdadeiros e correctos). Também alguns escolásticos propuseram uma divisão (não já simplesmente metodológica, mas formal) do silogismo m categórico e hipotético. Os silogismos categóricos são silogismos puros e simples. Os silogismos hipotéticos são aqueles em que a premissa maior é uma proposição hipotética e a menor afirma ou nega parte da maior. Os silogismos hipotéticos podem por sua vez subdividir-se em condicionais, disjuntivos e conjuntivos, conforme a premissa maior for um condicional, uma disjunção ou uma conjunção... Todos estes silogismos são considerados como completos. A eles se agregam os silogismos incompletos, nos quais uma das premissas não é explicitamente formulada, e os silogismos compostos (compostos de vários silogismos).

SÍMBOLO E SIMBOLISMO—Alguns autores utilizam a palavra _símbolo como sinónimo de signo. O mais corrente, no entanto, é utilizar o termo _símbolo como um tipo particular de signo. Nesse caso, costuma-se considerar que os símbolos são signos não naturais, signos conscientes, signos convencionais. Esta concepção não tem sido aceite por todos os autores. Alguns, por exemplo, assinalam que o que caracteriza o signo é o facto de ser individual, diferentemente do símbolo que é de carácter social, colectivo. costuma variar o sentido do símbolo segundo a realidade por meio da qual se representa o objecto simbolizado; um objecto sensível pode representar uma ideia ou vice-versa; pode haver correspondência analógica entre duas ideias ou entre dois objectos sensíveis, e... O símbolo pode caracterizar-se também pela intenção com que o sujeito o utiliza; Neste caso, falaremos de propósito representativo, evocativo, etc. se quer procurar alguma nota comum a todas estas acepções, parece que só uma, muito ampla, é aceitável: símbolo significa apenas figura (qualquer que seja) por meio da qual se designe uma realidade com a consciência que há entre ela e o símbolo utilizado uma distância que só pode ser colmatada por um acto prático nunca estritamente teórico. Neste sentido cumpre entender o uso que se tem feito do símbolo e do simbolismo em diversas doutrinas, tanto nas epistemológicas como nas filosófico-religiosas. Dentro das primeiras, o símbolo é o modo como se tem exprimido uma realidade através de modificações conceptuais, linguísticas— ou significativas—não correspondentes a um universo inteligível e substante..

O simbolismo contemporâneo não chega a acordo acerca dos diferentes modos sob os quais podem ser tratados os símbolos. Por um lado, quando um símbolo se aproxima do signo, estabelecem-se distinções semelhantes às formuladas para este. Por outro lado, fala-se de diferentes tipos de símbolos, tais como símbolos expressivos (palavras), sugestivos (formas) e substitutivos (usados na lógica e na matemática). alguns consideram os símbolos de um ponto de vista puramente formal, negando os aspectos sugestivos e até expressivo, a que atrás aludimos; outros, em contrapartida, sustentam que é impossível dar qualquer significado ao símbolo se não estiver carregado de implicações psicológicas. Uns, por exemplo, combatem o simbolismo formalista dizendo que a característica que determina o simbolismo é precisamente o facto de a coisa que uma reflexão ulterior qualifica de símbolo não ser um símbolo, mas um

veículo directo, uma corporificação concreta, uma encarnação vital. Outros têm tentado solucionar este conflito estabelecendo uma série de distinções entre dois opostos: o símbolo puramente formal e o símbolo puramente representativo ou _corporificador de natureza essencialmente designativa e ostensiva; por outras palavras, entre o signo puramente convencional e o signo puramente natural, com os estádios intermediários existentes entre ambos.

Uma doutrina geral e suficientemente ampla dos símbolos não poderá abster-se, em todo o caso, de determinar todas as funções simbólicas, sem cair em interpretações unilaterais de tais funções. Assim, rejeitar-se-á a concepção exclusivamente representativa do símbolo, ao modo da doutrina primitiva, para a qual o símbolo não só designa um objecto, mas é o objecto.

Afastar-se-á também a consideração exclusivamente emotiva do símbolo e igualmente a teoria da função exclusivamente simbólica- enunciativa que tende a um formalismo de índole puramente convencional e substitutiva.. Uma analogia do símbolo será então necessária para poder incluir todas as significações e funções possíveis, tendo sempre em conta que o símbolo é um veículo e que , por conseguinte, não pode confundir-se nem com a coisa simbolizada, nem com o acto psicológico que a simboliza, nem tão pouco com a concepção que o símbolo se refere ou com a significação que anuncia.

SINTAXE—Considera-se a sintaxe como o ramo da semiótica que se ocupa dos signos com independência do que designam ou significam, quer dizer, que se ocupa da relação dos signos entre si. É uma disciplina formal, cuja missão é a elaboração da teoria geral da construção de linguagens. Quando a linguagem é uma linguagem lógica, a sintaxe recebe o nome e de sintaxe lógica, e estuda sistema de linguagens despojados de significação. A sintaxe tal como a semântica, pode ser pura ou descritiva.. A sintaxe pura é equivalente à sintaxe lógica; a descritiva ocupa-se de estruturas sintáticas dadas.

SÍNTESE—Significa, literalmente, _composição, quer dizer, _posição _de uma coisa com outra, um conceito com outro, etc. Portanto, _síntese equivale primariamente a _união ou unificação, integração, etc. Como o resultado de uma união, integração, etc, é mais complexo que qualquer dos elementos unidos, integrados, pode dizer-se que a síntese é a acção ou efeito de passar do mais simples ao mais complexo. Isto pode ser compreendido fundamentalmente de duas maneiras, a cada uma das quais corresponde um conceito básico de _síntese:

1. A síntese como método.
2. A síntese como o que chamaremos, para já, _operação.
    1. A síntese como método é o chamado método sintético, que se distingue do chamado “método analítico”. Em muitos entendeu-se a síntese como a passagem do simples ao complexo, como a passagem do universal ao particular. Por esta razão se considerou o silogismo como uma síntese, aparentemente da indução, que foi admitida como uma análise. Depois, especialmente a partir dos princípios da época moderna, considera-se o método sintético ou método compositivo como um em que se procede a partir de umas quantas premissas a uma série de conclusões, ou de uns quantos pensamentos ou objectos simples a uma série de pensamentos ou objectos compostos. A síntese é composição, porque compõe um complexo a partir do simples.

2. A síntese como operação consiste primariamente em unir dois ou mais elementos num composto. Há aqui também, como no caso anterior, uma composição, mas esta oferece um aspecto diferente e por vezes contrário ao atrás descrito. O termo síntese tem sido empregado para se referir à composição ou integração de elementos (como sucede na síntese química), mas na literatura filosófica fala-se sobretudo de síntese como união ou integração de sujeito e predicado.. O resultado desta síntese é uma proposição que, como tal, é mais complexa que os seus elementos componentes, mas, por outro lado, pode dizer-se que ao sintetizar-se o sujeito e o predicado se obtém algo mais simples. Este último modo de ver a síntese é o que prevalece em Kant, em quem a noção de síntese desempenha um papel fundamental. De imediato, Kant compreende a síntese como unificação: "por síntese, no seu sentido mais geral, entendo o acto de reunir as diferentes representações umas com as outras, e de apreender o diverso delas num só acto de conhecimento". A síntese é chamada pura, quando d a diversidade em questão não é empírica, mas a prior.. Sem a síntese não haveria possibilidade de conhecimento, tanto no plano da sensibilidade como no do entendimento, e ainda no da razão. No primeiro produz-se a síntese de representações mediante as formas puras da instituição do espaço e do tempo; no segundo, a síntese é a unificação dos elementos da representação por meio das formas puras do entendimento ou categoriais; no último, pode praticar-se a síntese (pelo menos regulativamente) por unificação à base das ideias da razão. Especialmente importante é a noção kantiana de síntese no plano do entendimento; toda a dedução transcendental das categorias está fundada na síntese. Pode inclusivamente dizer-se que, para Kant, conhecer é fundamentalmente sintetizar, especialmente sintetizar representações.. O papel do a priori é, portanto, um papel sintético. Em suma, como síntese e conhecimento são em Kant praticamente a mesma coisa, pode conceber-se o progresso do conhecimento como um progresso nas diversas sínteses possíveis. Só uma condição se impõe: que a síntese efectivamente sintetize, quer dizer, que haja elementos sobre os quais actue realmente a síntese.

A noção de síntese foi desenvolvida também pelos idealistas alemães, os quais, além disso, destacaram até ao extremo o carácter criador e produtor da síntese. Tal sucede, por exemplo, em Fichte........ Os elementos contraditórios que a análise descobre em cada proposição são unidos, segundo Fichte, por uma síntese. Tanto a análise—que é, em rigor, uma antítese— como a síntese propõem uma tese. A síntese une e, ao unir, produz o unido. Mas o carácter produtor e criador da síntese depende da tese. No aspecto criador da síntese foi depois mantido na maior parte das correntes filosóficas que, de um ou outro modo, quer do ponto de vista do idealismo, quer sob o ângulo do positivismo espiritualista, procuraram ver o que havia de transcendente nos factos. Esta realidade transcendente pode residir nos próprios factos ou no espírito que os concebe. Em todos os casos poderá falar-se de um traço criador na síntese.

s vezes considera-se a noção de síntese em Hegel como diferente das anteriores. Sob um aspecto, é verdade, em virtude do qual a síntese desempenha no método dialéctico hegeliana......... Mas em certa medida a noção hegeliana de síntese é parecida com a que encontramos em Fichte...

SISTEMA—A definição de sistema como conjunto de elementos relacionados entre si e harmonicamente conjugados não é suficiente para uma dilucidação filosófica. Antes de tudo, põe-se a questão de saber se tais elementos são entidades ou se trata de conceitos ou enunciados.

Em segundo lugar, não tem a mesma significação um sistema se é um sistema orgânico ou um sistema mecânico.

Na significação que os estóicos davam ao termo, significava primariamente ordem, quer dizer, ordem do mundo segundo a qual não só todo o real estava submetido a uma lei, como, além disso, o pensamento seguia a lei da ordem sistemática. O sistema conceptual era por isso, uma tradução do sistema real.

A questão da relação entre o sistema e a realidade implica sempre uma certa ideia do que é o sistema. Costuma-se considerar três formas de relação:

1. O sistema conceptual deriva do real.
2. O sistema real é produto de uma ordem imposta pelo conceptual.
3. sistema real e sistema conceptual são paralelos e, por alguma razão, coincidentes.

É óbvio, além disso, que à medida que se acentua a concepção da espontaneidade do pensar se tende a examinar o problema do sistema do ponto de vista da ordem dos conceitos.

Assim aconteceu no idealismo, que pela primeira vez precisou e ainda, com Hegel, exaltou a ideia do sistema, e em particular a ideia da filosofia como sistema.

Na Dialéctica Transcendental, Kant retomava a sua ideia do sistema como um todo do conhecimento ordenado segundo princípios. Daí a definição: "por sistema entendo a unidade das formas diversas do conhecimento sob uma só ideia", donde a ideia é o conceito dado pela razão. No entanto, o sistema da razão era, em última análise, resultado de um trabalho infinito.

Com maior radicalidade, em compensação, sustenta Hegel a ideia—real e conceptual—do sistema. Embora apenas o total seja verdadeiro, e embora o parcial seja não verdadeiro ou, melhor dizendo, momento falso da verdade, esta será essencialmente sistemática, e a realidade e verdade de cada parte apenas terão sentido em virtude da sua referência e inserção num todo. Daí que, como diz no prefácio à Fenomenologia do Espírito "a verdadeira figura dentro da qual existe a verdade não pode ser senão o sistema científico desta verdade". A verdade seria, portanto, de acordo com isto, apenas a articulação de cada coisa com o todo, e o próprio todo que a exprime o sistema desta articulação.

Desde Hegel pode falar-se, portanto, com pleno sentido, de sistema da filosofia, não porque estes sistemas não tivessem existido já antes, mas porque apenas desde Hegel ressalta e adquire maturidade aquela sistematicidade dos sistemas.

Até há pouco considerava-se o pensamento tanto mais filosófico quanto mais sistemático era, e viu-se a história da filosofia como uma sucessão de sistemas. No entanto, surgiu um modo de pensamento no qual não apenas se quebrou o sistema mas, o que mais importa para o caso, chegou-se à plena consciência de um novo modo não sistemático, essencialmente fragmentário, inclusivamente aforístico, adoptado pela filosofia. Este modo tem sido considerado por muitos autores como não filosófico. Outros têm visto, em contrapartida, nele o anúncio de um novo modo possível de filosofar, ao qual deixaria de ser sistemático na medida precisamente em que deixaria de se ater às hipóteses racionalistas que, através de múltiplas e díspares formulações têm persistido ao longo da história da filosofia do ocidente.

Esta ideia conduziu a uma discussão a fundo do próprio problema do sistema. Esta discussão seguiu duas vias: por um lado, a análise do sistema como sistema formal. Por outro lado, o exame da relação entre pensamento filosófico e sistema.

Alguns autores indicam que a propensão sistemática não é em si mesma nociva; o que é perigoso é, em seu entender, aderir-se a um sistema dado (como o de Hegel) em vez de propugnar um sistema aberto que, sem perder nenhuma das vantagens da ordenação sistemática, seja capaz de acolher os novos problemas e de se modificar continuamente.

O tipo de sistema aberto aqui referido é o adoptado pela ciência nas suas construções teóricas e pode ser considerado como extremamente fecundo para o conhecimento. Com efeito, podem admitir-se certas estruturas teóricas suficientemente amplas e tentar alojar nelas os novos factos que se vão descobrindo. Deste modo, os factos modificam o sistema, mas não o mudam de cada vez completamente.

SOFISMA—Sofisma ou falácia chama-se a uma refutação aparente, refutação sofística, e também a um silogismo aparente, ou silogismo sofístico, mediante os quais se quer defender algo falso e confundir o adversário.

Aristóteles foi o primeiro a apresentar uma lista de sofismas no seu escrito Sobre as refutações sofística.. Indica que há duas espécies de argumentos:

Uns verdadeiros e outros que não o são, embora o pareçam. Estes são os sofismas ou refutações sofística... Estas por sua vez dividem-se em duas espécies: as refutações sofísticas que dependem da linguagem usada e as refutações sofísticas que não dependem da linguagem usada. As primeiras podem chamar-se também linguísticas; as segundas, ultralinguísticas. Os sofismas linguísticos têm as seguintes causas: A homonomia ou equivocação equivale à ambiguidade de um termo. Por exemplo: "os males são bens, pois as coisas que devem ser são bens e os males devem ser", onde há ambiguidade no uso de _dever ser. A falsa conjunção, chamada também composição, é a reunião errónea de termos, a qual depende às vezes dos sinais de pontuação. Exemplo: "o homem pode andar quando está sentado" em vez de "o homem pode andar, quando está sentado". A falsa disjunção, chamada também divisão ou separação é a separação errónea de termos. Exemplo:

"cinco é dois e é três" em vez de "cinco é dois e três". A falsa acentuação é a errónea acentuação de termos. Exemplo: "andamos depressa" em vez de "andámos depressa" ou vice-versa. A falsa forma de expressão (ou figura de dicção) é a expressão de algo diferente pela mesma forma. Exemplo: "cortante" usado como substantivo por analogia com "amante", que pode ser usado como substantivo.

Os sofismas extralinguísticos são: a falsa equação, chamada também sofisma do acidente, é a adscrição do atributo de uma coisa a cada um dos acidentes desta coisa. Exemplo: "se Corisco é outra coisa e não um homem, é outra coisa que não ele mesmo, pois é um homem". A confusão do relativo com o absoluto é o emprego de uma expressão em sentido absoluto a partir de um sentido relativo. Exemplo: "se o não ser é objecto de opinião, o não ser é". A ignorância do argumento produz-se quando não se define o que «é a prova ou a refutação e se deixa escapar algo na sua definição. Exemplo: "a mesma coisa é simultaneamente dupla e não dupla, porque dois é o dobro de um e não é o dobro de três". A ignorância do consequente é a conversão falsa do consequente. Exemplo: "dado que se supõe se a é, b necessariamente é", afirma- se "se b é, a necessariamente é". Este sofisma surge com frequência em consequência de inferências erróneas da percepção sensível. A petição de princípio que surge quando se quer provar o que não é evidente por si mesmo mediante ele próprio. Aristóteles considera cinco casos de petição de

princípio: 1. A postulação do mesmo que se quer demonstrar; 2. A postulação universalmente do que se deve demonstrar particularmente; 3. A postulação particularmente do que se quer demonstrar universalmente; 4. A postulação de um problema depois de o ter dividido em partes, e 5. A postulação de uma de duas proposições que se implicam mutuamente. A reunião de várias questões numa só equivale a dar uma só resposta ao que exige mais de uma. Exemplo: "são todas as coisas boas ou más?", pergunta sofística, pois há coisas boas e más.

SUBJECTIVISMO—Em relação com o vocábulo subjectivismo podem usar-se em filosofia adjectivos como subjectivo e nomes como subjectividade... No que toca a subjectivo, remetemos o leitor para o que dizemos no artigo Objecto e Objectivo. Recordaremos aqui duas significações básicas: Por um lado, subjectivismo foi usado especialmente na literatura escolástica, para designar o ser do sujeito numa proposição. O ser de s na proposição "se s é p". Quando s se referiu a uma substância, subjectivismo significou o mesmo que substância. O ser subjectivismo foi, portanto, o ser real em contraposição com o ser simplesmente representado. Por outro lado, subjectivismo foi usado, e é ainda usado, para designar o que se , , encontra no sujeito como sujeito cognoscente.. Neste caso, o subjectivismo é o representado e não o real ou o substancial.

O termo subjectividade pode ter analogamente dois sentidos: segundo um deles, a subjectividade é a característica do ser do qual se afirma algo. Segundo o outro, é a característica do ser que afirma algo. Como em subjectivo, portanto, a diferença de significado obedece ao facto de num caso a relação considerada ser a relação subjectiva, sujeito-predicado e no outro ser a relação sujeito cognoscente-objecto de conhecimento.

SUBSIST NCIA, SUBSISTENTE, SUBSISTIR—Tem-se sustentado que os g«géneros e as espécies subsistem, enquanto os indivíduos não subsistem mas também são substantes. Subsistir é o característico da subsistência e ser substante é o característico da substância. De acordo com esta opinião, a subsistência pode ser considerada como uma característica das substâncias, que assinala o existir por si, e não em outro; a isto chama-se subsistir. As substâncias podem ser chamadas subsistências, sempre que se tenha presente que esta definição não esgota os aspectos dos ser substância. O termo subsistência (tal como subsistente e subsistir) não têm tido um sentido perfeitamente unívoco. Na época moderna, alguns chamaram subsistência à existência de uma substância face à inerência que é a existência dos acidentes, quando se atribui a estes um modo de ser especial como algo real na substância.

SUBSTÂNCIA—O vocábulo latino _substantia significa "estar debaixo de" e "o que está a debaixo de". Supõe-se que a substância está debaixo de qualidades ou acidentes, servindo-lhes de suporte, de modo que as qualidades ou acidentes podem mudar, ao passo que a substância permanece—uma mudança de qualidades ou acidentes não equivale necessariamente a que a substância passe a ser outra, ao passo que uma mudança de substância é uma mudança para outra substância.

Aristóteles indica que, no seu sentido próprio, a é o que não é afirmado de um sujeito nem se acha num sujeito, como o homem e o cavalo individuais. Esta substância é a chamada substância primeira, porque para Aristóteles o primeiro é o ser individual do qual se predica algo; o ser individual existe ou pode existir, enquanto o que não ' e um ser individual á apenas, para já, o que pode dizer-se dele. Assim, o homem individual pode dizer-se que é homem, quer

dizer, aplicar-lhe o nome _homem, com o que tal nome é algo afirmado do homem individual. O homem individual é uma substância primeira, mas o nome _homem não o é. Do homem individual pode dizer-se também que é um animal racional, que é branco, que possui a ciência, etc; o ser um animal racional, o ser branco, o possuir a ciência diz-se do homem individual como predicados essenciais ou acidentais e, portanto, não são substâncias primeiras. As substâncias são os substratos de todo o restante, pelo que são substâncias por excelência. As substâncias primeiras não diferem entre si no grau de substancialidade, pois tão substância é primeira o homem, como um boi, uma árvore, etc. As substâncias primeiras não têm contrários, como sucede com as qualidades:

branco-negro, mas admitem qualificações contrárias, como quando se diz que tal homem é branco ou que tal homem é negro.

A substância primeira é algo individual, irredutível, único, que não está noutra coisa; é algo que se determina a si mesmo e se basta ontologicamente a si mesmo; é algo que poderia existir ainda que não existisse outra coisa—o que Aristóteles indica ao pôr em relevo que como tudo o que não é substância primeira se afirma das substâncias primeiras como sujeitos, nada poderia existir se não existissem as substâncias primeiras. Por ser o seu próprio haver, riqueza ou propriedade, a substância primeira é, formalmente falando, entidade..

O que se diz, ou pode dizer, da substância primeira que uma substância segunda, substância em sentido secundário e não próprio. Nem tudo o que se diz da substância primeira é substância segunda. Com efeito, só o que de algum modo se parece com a substância primeira é substância segunda. Isso acontece com os géneros e as espécies, porque, como as substâncias primeiras podem ser suportes; não acontece com os acidentes—que são sempre suportados—e, na concepção de que nos ocupamos, não sucede tão pouco com as relações.

Tanto as substâncias primeiras como as substâncias segundas têm em comum o facto de não estarem num sujeito. Isto parece óbvio no caso das substâncias primeiras, pois se estivessem num sujeito poderiam afirmar-se de um sujeito, o que não acontece: O sujeito é o sujeito e, por conseguinte, é o _este, que está separado, quer dizer, subsiste por si mesmo.

Parece menos evidente no caso das substâncias segundas, mas deve admitir-se também, segundo Aristóteles, visto que dizer de Pedro que é um homem não quer dizer que homem seja uma parte de Pedro, como o seria o ser branco, capaz de tocar guitarra, etc. A diferença entre substâncias primeiras e substâncias segundas não reside no facto de não estarem ou estarem no sujeito, mas no facto de as substâncias segundas determinarem o que as substâncias primeiras são. Quanto a “estar em”, poderia dizer-se que as substâncias primeiras “estão em” as substâncias segundas, mas é preciso ter cuidado em interpretar este “estar em “: não é o estar contido num sujeito, mas o estar contido como os indivíduos estão contidos nos universais, quer dizer, de modo diferente do ser “parte de”.

A doutrina anterior é a doutrina aristotélica da substância como categoria ou predicamento. Mas não é este o único sentido que tem em Aristóteles: substâncias são também entidades tais como os elementos (terra, fogo, água, ar), os corpos e seus compostos, e as partes desses corpos. Noutro sentido, chama-se substância à causa imanente da existências das coisas naturais. Noutro sentido, diz-se que são substâncias as essências expressas na definição. De todos estes sentidos destacam-se dois: a substância é o sujeito último, que não se afirma de nenhum outro, e é o que, sendo um indivíduo em sua essência, é separável, de modo que a forma de cada ser é a sua substância. Aristóteles examina largamente a noção de substância como primeira categoria

do ser e como primeiro sujeito, e diz a este respeito que tal sujeito é num sentido a matéria, noutro sentido a formam e num terceiro sentido o composto de matéria e forma, o todo concreto.

Aristóteles nega que os universais e as ideias sejam substâncias, mas indica que a substância é de duas espécies: “todo composto” e forma. A primeira espécie de substâncias são corruptíveis; as segundas, incorruptíveis. Como todo o concreto, a substância é uma coisa determinada; como forma, a substância de cada ser é a essência. Aristóteles fala de espécies de substâncias. Há a substância sensível, que é móvel, e a substância não sensível, que imóvel. A substância sensível, objecto da física, pode ser corruptível (como os animais e as plantas) ou eterna, como os astros). A substância não sensível não tem nenhum princípio comum com as restantes espécies de substâncias. Muito variado tem sido o modo como depois de Aristóteles se entendeu ou exprimiu a ideia de substância.

Durante a idade média, quase todos os grandes pensadores trataram dos problemas relativos à substância. Especial interesse revestiu a questão acerca do que é uma substância. Para alguns, pode dizer-se que o nome substância significa apenas aquilo que tem ser por si. Mas como adverte S. Tomás, dizer da substância que é um ser por si não é definir a substância. Do mesmo modo que o que é o ente não pode ser um género, visto que não se encontra nenhuma diferença específica que o divida em espécies, o que tem ser por si não pode ser tão pouco um género; chama-se tal unicamente porque não está noutro, do que resulta que então o género não indica o que não é. Portanto, a substância é definível apenas quando se indica qual é a sua natureza ou razão de ser e esta razão é o ser uma coisa à qual compete o ser sem estar num sujeito, e também uma essência à qual compete o subsistir ou não estar recebida num sujeito. Pode-se, portanto, dizer que substância se constitui como uma essência que possui certas características ou propriedades, de modo que ao falar da substância de modo algum eliminamos a noção de essência.

Isto não quer dizer que seja o mesmo a substância em sentido próprio, como a primeira da categorias—a qual pode ser forma, matéria ou composto--, que a substância como essência, como quando se diz que a definição significa a substância de uma coisa. Mas em ambos os casos compete à substância o ser substante, no sentido de consistir em ser substante. A substância tem, portanto, uma razão de ser, e esta razão é uma razão essencial. Esta razão não consiste meramente na razão de ser algo que sustente os acidentes; consiste na razão de ser ou estar por si não inerindo a um sujeito. A substância é por isso sujeito; ser substância significa independência. A razão formal da substância é uma perfeição positiva: a independência num ser.

Esta independência não é absoluta para a substância predicamental criada; é-o só para Deus. Mas merece de todos os modos chamar-se _independente, pois nem todo o independente é absoluto.

Algumas das dificuldades que se levantaram em relação à noção de substância podem ser eliminadas procurando ver em que sentido se toma em cada caso a substância. Com efeito, pode tomar-se como substância predicamental (na lógica), e como substância real (na física e na metafísica), mas não deve pensar-se que, segundo a mente dos escolásticos, cada um destes modos de falar da substância significa substâncias diferentes.

Os escolásticos fizeram abundante uso da noção de substância. Tem parecido às vezes que esta noção perdera o seu peso na época moderna, mas tal não sucede. O que sucedeu foi que o problema da substância se pôs comummente dentro de diferentes hipótese.. Uma das mais importantes é a que podemos chamar “hipótese gnoseológica”; com efeito, não só se tratou na

época moderna de dilucidar a natureza da substância como também de averiguar o modo de conhecimento da substância. O modo de conhecimento foi tratado também pelos escolásticos. Uma opinião muito difundida foi a de declarar que a substância é inacessível aos sentidos, e que se obtêm apenas mediante abstracção das coisas sensíveis, mesmo quando os autores que tratavam da substância sobretudo na linha da essência não participavam de semelhante opinião. Em todo o caso, o problema gnoseológico foi na idade média menos importante que na época moderna. Pode dizer-se que durante a idade média a concepção da substância foi primariamente lógica- metafísica e que na época moderna foi principalmente metafísica- gnoseológica.

Também dentro da época moderna há concepções escolásticas da substância que têm tido muita influência. É o caso de Suárez.

Este sustenta que uma vez dividido o ente criado em substância e acidente, é preciso saber quando um modo do ente é substância. Segundo Suárez, é substancial o modo que pertence à constituição da própria substância. Tudo o que pertence à substância deve ser substância, embora seja incompleta; só depois de constituída plenamente se lhe adiciona o que é acidente. O que se chama substância é para Suárez um modo de existir: o existir como substância.

Em autores como Descartes e Leibniz há ressonância da concepção escolástica da substância. Descartes define a substância destacando o momento da independência. Mas destaca-o de um modo negativo: substância é, diz Descartes, aquilo que existe de tal modo que não necessita de nenhuma outra coisa para existir. Eis aqui o lado metafísico; quanto ao lado gnoseológico, temo-lo na ideia de que em toda a coisa na qual se encontra imediatamente, como no sujeito, ou pela qual existe algo que percebemos, quer dizer, qualquer propriedade, qualidade ou atributo cuja ideia real está em nós, chama-se substância. Só Deus é verdadeiramente substância, não necessita real e verdadeiramente de nada mais para existir, já que a sua essência implica a sua existência, mas são também substâncias finitas a substância extensa e a substância pensante, as quais recebem de Deus a causa última da sua existência. Embora definida na forma negativa apontada, há algo de positivo eminentemente na concepção cartesiana da substância: que tudo o que constitui a substância é substancial. como as substância pensante e extensa são dependentes de Deus, parecem antes ser atributos substancializados que substâncias. Leibniz destaca a pluralidade das substâncias e a sua actividade: a substância é "ente dotado da força (ou poder) de obrar". O ser que subsiste em si mesmo, escreve Leibniz, é 2º que tem um princípio de acção em si mesmo". Leibniz não poucas das definições escolásticas de substância, mas esclarece que não põe em suficiente relevo o carácter eminentemente activo das substâncias individuais. Dizer que quando se atribui um certo número de predicados a um só sujeito, na medida em que não se atribui este sujeito a nenhum outro, tem-se uma substância individual, é dizer pouco; trata-se, ao fim e ao cabo, de uma definição nominal. É preciso dizer também que os predicados têm que estar incluídos no sujeito, de modo que a natureza de uma substância completa é possuir um conceito tão completo que possamos atribuir-lhe todos os predicados aos quais se atribui o conceito. A substância tem de ser, portanto, para Leibniz, individual, activa e, por assim dizer, rica. Cada substância tem de ser distinguível de qualquer outra substância e todas as substâncias devem encontrar-se por uma harmonia preestabelecida. Os autores chamados empiristas manifestaram comummente desconfiança em face da noção de substância e em alguns casos completa hostilidade a ela. Par Locke, a substância é uma das ideias complexas, junto às ideias complexas de modos simples e compostos e de relações. Aqui aparece o problema da substância tratado gnoseologicamente; com efeito, Locke aspira a mostrar como se origina a ideia complexa de substância individual. Há que distinguir entre a ideia complexa e o que pode

chamar-se a ideia geral da substância. Esta última não é uma ideia obtida mediante combinação ou complicação de ideias simples, mas uma espécie de pressuposição: pressupõe-se a ideia geral de substância simplesmente porque se torna difícil, se não impossível, conceber que haja fenómenos existentes, por assim dizer, no ar sem residirem numa substância. Isto não quer dizer que Locke afirme a existência de substâncias sob o aspecto metafísico. Sob este ponto de vista, a opinião de Locke é negativa. Em todo o caso, não sabemos o que é esse substrato a que chamamos substância. “Se alguém se põe a examinar-se a si mesmo em relação à sua noção de uma substância pura em geral, verificará que não tem outra ideia dela excepto unicamente uma suposição de não sabe que suporte dessas qualidades capazes de produzirem ideias simples em nós, qualidades que são comummente chamadas acidentes”. (Ensaio). Locke supunha, portanto, que há algo assim como um substrato material do qual não sabemos nada. Berkeley rejeitou tal substrato por desnecessário. Se ser é perceber ou ser percebido, não há senão percepções e sujeitos percipientes. Sob as percepções não há nenhum substrato ou substância. Não há, em rigor, substâncias materiais. Mas há uma causa das percepções ou ideias percebidas, e é a substância espiritual ou substância activa incorpórea. Em suma, não há nada do que os filósofos chamam substância material, mas há substâncias espirituais ou espíritos como substâncias; não há substratos materiais, mas há sujeitos das potências do espírito, que correspondem às ideias que nos afectam.

As doutrinas segundo as quais há substâncias podem chamar-se, em geral, _substancialistas, inclusivamente quando, como em Locke, fazem da substância uma ideia muito geral, ou quando, como em Berkeley, se reduzem as substâncias a substâncias espirituais. As doutrinas seguindo as quais a ideia de substância não tem nenhum fundamento podem chamar-se _fenomenistas. Hume foi um dos mais destacados representantes desta última tendência. Hume rejeita a ideia de substância por não encontrar nenhuma impressão (de sensação ou de reflexão) que constitua o seu fundamento. As substâncias não são percebidas pelos sentidos, pois não são visíveis, nem respiram, nem produzem sons. Por outro lado, não são derivadas das impressões de reflexão, pois estas resolvem-se nas nossas paixões e emoções, nenhuma das quais pode representar qualquer substância. “por conseguinte, não temos nenhuma ideia de substância diferente da de uma série de qualidades particulares.. A ideia de substância... Não é senão uma série de ideias simples unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular por meio do qual podemos recordar-nos a nós ou recordar a outros, tal como série”. (Tratado). Em suma, a substância é uma ficção e um nome “substância” um mero nome que não denota nada. Em vista do que se disse, parece que haja apenas duas atitudes possíveis em relação à noção de substância:

aceitá-la ou rejeitá-la. Há, no entanto, outra atitude: deduzi-la no sentido de Kant, quer dizer, justificá-la. É O que Kant faz na “Dedução transcendental das categorias”. Kant não aceita a ideia metafísica da substância. Por outro lado, não admite que a ideia de substância se resolva numa colecção de impressões.

Kant deduz o conceito ou categoria de substância dos juizos de relação chamados categóricos; a eles corresponde a categoria de relação chamada “inerência e subsistência”. O conceito de substância sobrepõe-se a uma multiplicidade, ordenando-a de forma que seja possível formular juizos sobre “algo”, quer dizer, entidades que possuem tais ou quais propriedades. Em suma, Kant admite a noção de substância no plano transcendental; o conceito de substância é um dos que tornam possível o conhecimento dos objectos naturais.. É, portanto, errado rejeitar totalmente este conceito.. Mas é também errado transferi-lo para o plano metafísico.

Hegel tratou também a noção de substância como uma categoria, mas com intenção diferente da de Kant. As categorias de substância e acidente são para Hegel modos de manifestação da essência absoluta. São manifestações da necessidade. A substância é para Hegel a permanência que se manifesta em acidentes, os quais levam dentro de si a substancialidade. Assim, há algo nos acidentes que permanece, porque os acidentes são, em rigor, "a substância como acidente". Mas a substância é uma parcial manifestação da essência; tem de ser superada pela causa e pelo efeito e, por fim, pela acção recíproca.

Um dos modos como tem sido tratada com frequência a ideia de substância na época moderna e especialmente na contemporânea tem sido sob a forma do problema do indivíduo. A análise da linguagem corrente projectou luz sobre a noção de indivíduo, e pode focar- se também esta luz sobre a noção de substância. É muito possível que um exame sobre os diversos modos de usar _substância, _substancial, etc, contribua para um melhor conhecimento da ideia de substância.

SUBSTRATO—Literalmente significa "o que está debaixo de um estrato". O substrato é um suporte, algo que consiste em suportar outra coisa. há vários suportes, que podem considerar-se como variedades de substratos: a substância, o sujeito, o suposto. O substrato pode ser usado como nome comum para tudo o que está "debaixo de".

Sujeito é -- 1. do ponto de vista lógico, aquilo de que se afirma ou nega algo. O sujeito chama-se conceito-sujeito e refere-se a um objecto que é 2. do ponto de vista ontológico, o objecto-sujeito. Este objecto-sujeito é chamado também com frequência Objecto, pois constitui tudo o que pode ser sujeito de um juízo. As confusões habituais entre sujeito e objecto, os equívocos a que tem dado lugar o emprego destes termos, podem ser eliminados mediante a compreensão de que ontologicamente todo o objecto pode ser sujeito de juízo, quer dizer, mediante a advertência de que sujeito e objecto podem desempenhar dois aspectos do objecto- sujeito. Com efeito, este último pode não ser exclusivamente a primeira substância, o ser individual, mas pode ser qualquer das realidades classificadas pela teoria do objecto: um ser real, um ser ideal, uma entidade metafísica, um valor.

1. Do ponto de vista gnoseológico, é o sujeito cognoscente, o que é definido como sujeito para um objecto em virtude da correlação sujeito-objecto que se dá em todo o fenómeno do conhecimento e que, sem negar a sua mútua autonomia, torna impossível a exclusão de um dos elementos. Do ponto de vista psicológico, o sujeito psicofisiológico, confundido às vezes com o gnoseológico quando o plano transcendental em que se desenvolve o conhecimento foi reduzido ao plano psicológico e até biológico. Poderia acrescentar-se a estas diversas acepções de _sujeito o sujeito gramatical, diferente do conceito-sujeito, porque é a expressão, mas não o próprio conceito-sujeito, o qual é exclusivamente lógico e não gramatical, gnoseológico ou ontológico.

   Deve diferenciar-se assim o sujeito em que o termo é empregado e em particular deve distinguir-se entre as acepções lógicas, gnoseológicas e outras, que são confundidas com grande frequência. Talvez o emprego das expressões "conceito-sujeito", "objecto-sujeito" e "sujeito cognoscente" pudessem evitar alguns dos equívocos atrás citados.

   SUPOSTO—No pensamento escolástico chamou-se suposto a uma substância perfeitamente subsistente, a substância individual de natureza completa. Num sentido muito diferente se

emprega suposto no pensamento moderno e contemporâneo. Fala-se assim de “pensamento sem suposto” ou dos “supostos de um pensamento”. O ideal da ausência de supostos da filosofia exprime com exactidão o significado do termo. Este ideal já foi formulado por Hegel e, depois, pela fenomenologia de Husserl.

O suposto pode referir-se à existência ou ao pensamento e, em geral, a qualquer forma da realidade. Diz-se assim que há supostos materiais, cognoscitivos, formais, etc.

! T

TAUTOLOGIA—Em retórica chama-se _tautologia ao nome que recebe a repetição do mesmo pensamento em diferentes formas. Em lógica chama-se tautologia às fórmulas que são sempre verdadeiras qualquer que seja o valor de verdade dos elementos componentes. O número de tautologias é infinito : as leis de identidade, de contradição e de terceiro excluído, a lei de dupla negação, as leis de comutação e de distribuição, etc.

Tem havido certo número de discussões entre os lógicos e filósofos contemporâneos acerca das tautologias. Uma das posições mais discutidas e hoje amiúde rejeitadas é a de Wittgenstein. Segundo este autor, enquanto a proposição mostra o que diz, a tautologia (e a contradição) mostram que não dizem nada. Por isso a tautologia não possui condições de verdade e é incondicionalmente verdadeira, diferentemente da contradição, que é incondicionalmente falsa. No entanto, o facto de a tautologia carecer de sentido não significa que seja absurda. Tal como a contradição, a tautologia pertence, segundo Wittgenstein, ao simbolismo, numa forma análoga a como o zero pertence ao simbolismo da aritmética. Daí que nem a tautologia nem a contradição sejam descrições da realidade: a primeira é uma representação de todas as possíveis situações a segunda, de nenhuma das situações. A posição de Wittgenstein levava a considerar toda a lógica como uma série de tautologias. Na mediada em que estimava que a matemática se fundava na lógica, podia-se afirmar que a matemática era também uma série de tautologias. Como esta última afirmação chocava com certas dificuldades e reduzia consideravelmente o número de fórmulas de que se podia dispor, chegou-se a admitir como tautologias só as fórmulas lógicas identificáveis mediante as 6 tabelas de verdade. TLEOLOGIA, TELEOLóGICO (PROVA) -- O termo _teleologia foi empregado no século dezoito com o fim de exprimir o modo de explicação baseado em causas finais , diferentemente do modo de explicação baseado em causas eficientes. Apelamos para a causa final ou teleológica quando, ante uma entidade ou processo. perguntamos: “para quê?” Apenas o nome é moderno; a própria ideia é antiga e o que é fundamental nela pode encontrar-se já em Platão e Aristóteles. É muito frequente chamar _causalismo ao modo de explicação por causas eficientes e _teleologismo (ou finalismo) ao modo de explicação por causas finais. Quando se reduz a causa eficiente à causa mecânica o causalismo chama-se _mecanicismo e a oposição estabelece-se entre o mecanicismo e o teleologismo. Utilizaram-se tais oposições com grande frequência na interpretação de pensamentos filosóficos: contrapuseram-se os pensamentos de Anaxágoras, Platão, Aristóteles, escolásticos, etc, considerados como teleologistas, aos pensamentos de Demócrito, Descartes, Espinosa, considerados como causalistas e às vezes mecanicistas. Além disso, interpretaram-se outros sistemas (como o de Leibniz), como ensaios de concordância entre o causalismo e o teleologismo, na medida em que admitiram uma

finalidade íntima no mesmo encadeamento causal de todos os factos. Só se pode admitir tais interpretações na medida em que as consideramos aproximadas: os sistemas causalistas oferecem outras características e os teleologistas não rejeitam de nenhum modo a existência de causas eficientes.

Enquanto alguns filósofos insistiram na impossibilidade de prescindir do conceito de TELEOLÓGICO para explica certos fenómenos da natureza, outros tentaram reduzir o TELEOLóGICO ao causal. Este redução deu-se de várias maneiras: alguns indicaram que a explicação teleológica não é mais que uma explicação causal que utiliza o conceito de intenção; outros observaram que a noção de teleologia é puramente metódica, que de modo algum denota uma relação real; outros finalmente assinalaram que os conceitos teleológicos são interinos, quer dizer, que são se utilizam enquanto não se descubram as conexões causais correspondentes. A maior parte das posições adoptadas têm o defeito de não atender suficientemente ao facto que um conceito de causa, e em articular o de cadeia causal, não ser alheio às concepções teleológica..

No que se refere aos diferentes campos aos quais se aplica a noção de teleológico é preciso assinalar a diferença de sentido que se estabelece quando se aplica aos processos da natureza ou aos actos dos homens. Neste último caso, o problema da teleologia envolve o da liberdade; no primeiro caso, pode-se conceber o teleológico como uma forma especial de determinação -- a determinação desde o fim. Mesmo quando é perigosa a fusão dos dois conceitos, podemos admiti-la quando se apresenta como uma síntese ente e o natural-mecânico e o ético-livre; isto é o que Kant tentou na crítica do juízo, ao submeter à análise a noção de finalidade para descobrir o princípio do juízo teleológico da natureza em geral como sistema de propósito e, sobretudo, para chegar ao conhecimento do propósito final da natureza. Deste modo pode falar-se de um princípio teleológico como princípio interno da ciência natural, pois não se abandona a ideia do mecanicismo das causas. Kant também enfrenta os problemas postos pela dialéctica do juízo teleológico. Com efeito, aqui aparece a antinomia surgida destas afirmações: 1. Todas as coisas naturais foram produzidas por leis meramente mecânicas; 2. Não é possível nenhuma produção de coisas materiais por leis meramente mecânicas. Segundo Kant, a antinomia não se pode resolver e poderíamos concluir que um propósito natural é inexplicável. Mas na medida em que analisamos o comportamento humano e a sua compreensão da realidade observamos que nele se podem unir o princípio do mecanicismo universal da natureza com o princípio teleológico da natureza, sempre que admitamos que o princípio unificador é de carácter transcendente. O juízo teleológico não pertence nem à ciência natural nem à teleologia; é apenas um tema da crítica do juízo. Prova Teleológica: Esta é uma das provas clássicas da existência de Deus e foi aceite por maior número de filósofos e teólogos que a prova ontológica. Entende-se esta prova em dois sentidos: física e metafisicamente. Fisicamente consiste numa demonstração da existência de Deus com base na ordem deste mundo, na harmonia do cosmos. Metafisicamente, a prova teleológica consiste numa demonstração da existência de Deus fundamentada na passagem do movimento à causa do movimento e do contingente ao necessário. Na crítica da razão pura, Kant examinou a demonstração da existência de Deus por meio da finalidade da natureza e quis mostrar que os argumentos oferecidos fracassaram pela impossibilidade de passar do mundo fenoménico ao mundo numénico.. O Deus em que desembocariam tais elementos, assinala Kant, seria, no máximo, uma espécie de demiurgo, não o Deus criador, omnipotente a que se referem os que usaram a prova. Kant reconhece no entanto que tal prova tem muita força de convicção e por isso tem sido usada com tanta

frequência. Um dos seus pontos de partida é a ideia de que o mundo é um signo ou código do mundo invisível e, em último termo, o criador do mundo visível.

TEMPO—Na filosofia antiga, e também na medieval, relegou-se o conceito de tempo em benefício do tema do ser. se contrapõe o modo hebraico e o modo grego de pensar, o primeiro é fundamentalmente temporal, destaca o passar, ao passo que o segundo é fundamentalmente intemporal e destaca o _estar, a _presença. De qualquer modo, há que ter em conta que isto não significa que os gregos careceram da noção de tempo, mas que enquanto que os hebreus concebiam o tempo primariamente em função do futuro, os gregos conceberam-no primariamente em função de um presente. As concepções filosóficas gregas arreigaram em grande medida na visão do tempo como uma forma de presença. Muito filósofos admitiram que o tempo pertence à realidade fenoménica. Esta realidade é uma realidade presente, mas não é a presença. A presença está sempre presente, e por isso é, ao passo que a realidade fenoménica está sempre a ponto de se ausentar e por isso devém. Em Platão confirma-se a ideia do tempo que passa como manifestação de uma presença que não passa, quando formula a sua célebre definição: “o tempo é a imagem móvel da eternidade”.

Mesmo quando a ideia de tempo desempenha um papel muito importante na filosofia de Platão pode-se concluir que não possui uma ideia suficientemente desenvolvida do tempo ou que o filósofo tende a reduzir o tempo a algo intemporal. a eternidade que Platão falava como o original do tempo é uma ideia mas da qual há uma cópia muito imediata: o perpétuo movimento circular das esferas celestes, que talvez fosse para Platão a primeira eternidade.

Aristóteles analisa o conceito de tempo sem fazer dele uma cópia, imagem ou sombra de uma realidade verdadeira. Para isto vale-se do conceito de movimento. Observa que o tempo e o movimento se apercebem em conjunto. É certo que se estamos na obscuridade não percebemos nenhum movimento, pois não percebemos nenhum corpo que se mova, mas basta um movimento na mente para nos darmos conta de que o tempo passa. O tempo, portanto, é algo relacionado com o movimento. No conceito de sucessão temporal, estão incluídos conceitos como os de _agora, _antes e _depois.. Estes depois conceitos são fundamentais, pois não haveria nenhum tempo sem um antes e um depois Daí que se possa definir o tempo como “a medida do movimento segundo o antes e o depois”.

s conceitos de tempo e de movimento estão vinculados entre si tão estreitamente que são interdefiníveis: medimos o tempo pelo movimento, mas também o movimento pelo tempo.

Os estóicos referiram a definição aristotélica, introduzindo as noções de intervalo e velocidade. Observou-seque as teorias antigas sobre o tempo podem dividir-se tal como as modernas, em dois grandes grupos: o dos absolutistas, que concebem o tempo como uma realidade absoluta em si mesma, e o dos relacionistas, que entendem que o tempo é uma relação. Aristóteles parece ter defendido esta concepção; a maior parte dos filósofos procurou combinar uma com a outra, especialmente Plotino. Este aceitou a ideia de que a alma ou consciência é que mede o tempo. Isto encerra por um lado uma teoria absolutista do tempo—o tempo é algo real na alma—e uma teoria relacionista—a alma mede, numera, relaciona.

Por outro lado, Plotino adere à tese platónica de que o tempo é imagem móvel da eternidade, mas é uma imagem que tem a sua sede na alma e até pode conceber-se como a vida da alma. A alma abandona o tempo quando se recolhe no inteligível, mas enquanto isto não sucede, a alma vive no tempo e até como tempo.

A chamada concepção cristã do tempo atinge a sua primeira formulação madura

em Santo Agostinho. O tempo é para ele um grande paradoxo. 'E um grande que
não é; o agora não se pode deter, pois se isso acontecesse não seria tempo. O
tempo,
a é um _será que ainda não é. O tempo não tem dimensão; quando vamos apressá-lo desvanece-se-nos. E, no entanto, eu sei o que o tempo, mas sei-o só quando não tenho de dizê-lo: nada não mo perguntam, sei-o; quando mo perguntam, não o sei. O tempo não é, portanto, um agora, o que agora mesmo acontece ou o que agora mesmo está vivendo, pois, como vimos não há justamente tal agora. Não há presente; não há já passado, não há ainda futuro, portanto, não há tempo. Estas dificuldades atenuam-se quando em vez de tratarmos de fazer do tempo algo externo, como as coisas, o radicamos na alma: a alma é a verdadeira mediada do tempo. O passado é o que se recorda; o futuro, o que se espera; o presente, aquilo a que se está atento; passado, futuro e presente aparecem como memória, espera e atenção. As coisas futuras não são ainda, mas a espera delas está no nosso espírito; o mesmo sucede com as coisas passadas e presentes.

Durante a idade média preocupou os filósofos o problema teológico do tempo em relação com a eternidade. Destacaremos o problema posto pela realidade própria do _antes e do _depois. Para Duns Escoto o material do tempo, quer dizer, o movimento, encontra-se fora da alma, mas o formal do tempo, isto é, a medida do movimento, provém da alma.

Na época moderna continuou a discutir-se os problemas teológicos, físicos e psicológicos relativos ao tempo. Referimo-nos a algumas concepções modernas do tempo. Aqui ocupar-nos-emos da maneira como pode entender-se o tempo em relação com as coisas, os fenómenos naturais, etc. À semelhança do espaço, o tempo podia ser concebido de três modos: como uma realidade em si mesmo, independente das coisas, quer dizer, como realidade absoluta; como uma relação, uma ordem; e, finalmente, como uma propriedade. Os dois primeiros modos foram os mais importantes, já que tempo como propriedade das coisas é antes a duração. A primeira concepção é a chamada _absoluta ou _absolutista do tempo e o seu representante mais notório é Newton. A segunda é a chamada __lacional ou _lacionista e ilustrou-a exemplarmente Leibniz. Ambos tende a considerar que o tempo é contínuo, ilimitado, não isotrópico (quer dizer, tem uma só duração e uma só dimensão) e homogéneo. A concepção de Newton encontra-se expressa da seguinte maneira: "o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e pela sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com cada exterior, e chamamos-lhe duração. O tempo relativo, aparente e comum, é uma medida sensível e exterior... da duração por meio do movimento, que é comummente usado em vez do tempo verdadeiro". Supõe-se, portanto, que o tempo é independente das coisas, é enquanto as coisas mudam, o tempo não muda. As mudanças são-no em relação com o tempo uniforme que lhes serve de marco vazio. As mudanças encontram-se no tempo de maneira análoga a como se supunha a que os corpos se encontram no espaço e supunha-se que o tempo, tal como o espaço, é indiferente às coisas que contêm e às suas mudanças. Leibniz, por seu lado, sustentou que o tempo é a "ordem de existência das coisas que não são simultâneas.

Assim, o tempo é a ordem universal das mudanças quando não temos em conta os tipos particulares de mudança". Assim, como o espaço é uma ordem de coexistência, o tempo é "a ordem de sucessões". Na sua tentativa de fazer justiça a ambas as posições Kant desenvolveu uma complexa doutrina do tempo. Na Estética transcendental da Crítica da Razão Pura adopta uma posição que aspira a justificar a posição de Newton, mas em vez de findá-la na ideia do tempo como coisa em si, funda-a numa ideia do tempo como condição do fenómenos. Kant nega

que o tempo seja um conceito empírico derivado da experiência; tem de ser, portanto, uma representação numérica que subjaz em todas as nossas intuições. O tempo é uma forma de intuição a priori. Com isto parece aproximar-se de Leibniz, mas nega que o tempo seja uma relação ou uma ordem, visto que em tal caso seria um conceito intelectual e não uma intuição. Por outro lado, o tempo não é subjectivo no sentido de ser a experiência vivida de um sujeito humano. Assim, portanto, o tempo não é real, não é uma coisa em sim mas tão pouco é meramente subjectivo, convencional ou arbitrário. Esta concepção do tempo refere-se à ordem das percepções, mas não ainda à ordem dos juizos. Quando estes aparecem, o tempo exerce outra função, a função sintética. Nenhum juízo seria possível se não estivesse fundado numa síntese, a qual por sua vez está baseada no uso de um ou vários conceitos do entendimento ou categorias. Mas estas categorias aplicam-se à experiência só por meio do esquemas e o esquema é justamente possível pela mediação do tempo. E Hegel parecera haver um primado do tempo na medida em que há um primado do devir, mas, por outro lado, este tempo é só o Espírito na medida em que se desprende, pois em si mesmo é intemporal ou, melhor, eterno. Assim, a temporalidade é uma manifestação da ideia. Há que notar que esta coexistência do temporal com o intemporal é própria de várias correntes filosóficas do século dezanove, especialmente das correntes evolucionistas, nas quais se afirma ou supõe que o que há existe na medida em que se desenvolve temporalmente, mas que este desenvolvimento segue um o plano que tem de ser por si mesmo intemporal.

Desde as últimas décadas do século passado, o tempo, a temporalidade e o temporal encontram-se no centro de diversas filosofias. Isto torna-se muito claro em Bergson, o qual se perguntou “que fazia” o tempo em sistemas que pareciam fundamentar-se no desenvolvimento temporal e, no entanto, não utilizavam de nenhum modo o tempo ou o reduziam a espaço. A insistência de bergson na noção de duração como “duração real”, como para realidade, como objecto da intuição, etc, conduziu-o a uma metafísica temporalizada na qual se estabelece uma distinção entre tempo verdadeiro e tempo falsificado e espacializado. Em Husserl aparece uma distinção entre o tempo fenomenológico escrito como a forma utilitária das vivências num fluxo do vivido, e o tempo objectivo ou cósmico, Segundo Husserl, este tempo comporta-se em relação ao fenomenológico “de um modo análogo como a extensão que pertence à essência imanente de conteúdo sensível concreto se comporta relativamente á extensão objectiva”. Daí que a propriedade essencial que exprime a temporalidade para as vivências não designa só “algo que pertence em geral a cada vivência particular, mas uma forma necessária de união das vivências com as vivências.” A vivência real é temporalidade, mas uma temporalidade que se confunde com uma espécie de duração real em sentido parecido ao bergsoniano... O problema do tempo recebeu uma nova formulação na filosofia de Heidegger. A sua primeira obra capital, O Ser e o tempo, é uma interpretação do ser do homem na direcção da temporalidade descobrindo-se o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser. A temporalidade do ser do homem revela-se fundamentalmente ante a morte e o cuidado, entendido como preocupação. O sentido ontológico do cuidado é a temporalidade. Esta não é a essência do tempo como realidade mundana nem o carácter do ser temporal em geral: é a unidade do cuidado como temporalidade. Por isso não pode falar-se simplesmente de passado, presente e futuro, nem sequer em recordação, percepção e antecipação. A temporalidade do ser do homem é originária no sentido em que é a temporalização do ser do homem como “preocupado” pela sua própria possibilidade ser. Longe de ser o tempo mundano o modelo da temporalidade do ser do homem, esta é um modelo daquele.

TEORIA—O significado primário do vocábulo _teoria é contemplação. Daí que se possa definir a teoria como uma visão inteligível ou uma contemplação racional.

Na actualidade o termo teoria não equivale exactamente ao de _contempla, pois designa uma construção intelectual que aparece como resultado do trabalho filosófico ou científico. Os filósofos da ciência especialmente têm introduzido interpretações muito diversas acerca das teorias científica.. Para uns a teoria é uma descrição da realidade (descrição de percepções ou descrição dos dados dos sentidos). Para outros a teoria é uma verdadeira explicação dos factos. Outros, finalmente, apenas identificam, com um simbolismo útil e cómodo. Muito autores têm manifestado que a análise da natureza da teoria põe problemas epistemológicos, mas que os podemos passar por alto sem excessivo prejuízo para a análise, que deve limitar-se a descrever a estrutura da teoria. Uma definição recente unifica diversos conceitos habitualmente separados e até contrapostos: "uma teoria científica é um sistema dedutivo no qual certas consequências observáveis se seguem da conjunção entre factos observados e a série das hipóteses fundamentais do sistema".

TERCEIRO EXCLUÍDO (PRINC PIO DO) -- O +princípio do terceiro excluído enuncia que quando duas proposições se opõem contraditoriamente não podem ser ambas falsas. Na formulação tradicional diz-se que se s é p é verdadeiro, se não é p é falso e vice-versa.

Alguns autores consideram que este princípio é uma forma especial de contradição. Outros, em contrapartida, sustentam a sua mútua autonomia. Os partidários desta última opinião declaram que o princípio do terceiro excluído não só é diferente do de contradição como também do de identidade, pois assenta respectivamente sobre os princípios: "todo o objecto é idêntico a si mesmo" e "no objecto pode ser ao mesmo p e não p". O princípio de contradição enuncia, na lógica tradicional, que dois juizos que se opõem contraditoriamente não podem ser ambos verdadeiros. o do terceiro excluído sustenta a verdade de um e a falsidade do outro, sem indicar a qual corresponde ser verdadeiro ou falso.

TERMO, TERMINISMO—O vocábulo _termo pode ser usado em filosofia em diversos sentidos. Eis aqui alguns dos principais: 1. Aristóteles usou o vocábulo _termo na apresentação da sua teoria do silogismo. Os termos de uma premissa num silogismo são considerados como os seus limites: o limite do começo (sujeito) e o limite do final (predicado). a premissa decompõe-se, portanto, em dois termos. Cada um deles é representado por uma letra que representa um termo. Como duas das referidas letras reaparecem na conclusão, também se diz que na conclusão há dois termos. O termo que aparece nas duas premissas e não aparece na conclusão é o termo médio. O que aparece primeiro na conclusão chama-se termo último.. O que aparece em último na conclusão chama-se termo primeiro. Vê-se portanto, que há lugar a confusão, pois o que chamamos termo último aparece primeiro e vice-versa. Se nos ativermos à forma dada por Aristóteles a confusão desvanece-se; por exemplo, "a é predicado (é verdadeiro) de todo o c", donde efectivamente o termo primeiro aparece no princípio e o último no final; dito por outras palavras, o predicado está antes do sujeito.

2. _termo usa-se também frequentemente em substituição de _vocábulo ; neste caso, significa _palavra _escrita. Neste sentido o temos usado em numerosas partes deste dicionário. 3. De um modo mais formal, usa-se termo para designar o nome de uma entidade, o nome do nome de tal entidade e assim sucessivamente.

_terminismo: chama-se terminismo àquela posição no problema dos universais segundo a qual os universais são termos. estes podem ser falados ou escritos. Em ambos os casos trata-se de signos. Portanto, o terminismo não só rejeita a existência dos universais ou entidades abstractas nas formas realistas ou conceptualistas, mas além disso, nega a existência de conceitos abstractos. Os que chamamos assim são apenas nomes por meio dos quais se designam as entidades concretas, únicas das quais pode dizer-se que existem. Considera-se, portanto, que o terminismo é uma forma de nominalismo e às vezes tem sido chamado _nominalismo exagerado. Alguns autores declaram que o terminismo aceita que os universais estão no espírito; isto parece aproximar a posição terminista da nominalista moderada e até da conceptualista.. No entanto, como depois se afirma que a "existência dos universais na mente não significa que sejam substantes nela, volta-se a cortar toda a relação entre o nominalismo e o conceptualismo..

TESE -- _tese significava literalmente, em grego, acção de pôr. O que se punha podia ser qualquer coisa: uma pedra num edifício, um verso num poema. A tese era também a acção de estabelecer ou constituir (leis, impostos, prémios). Em sentido mais especial, era a acção de estabelecer "pôr" uma doutrina, um princípio, uma proposição Neste sentido é válida a tradução, ainda hoje válida de _tese por _afirmação. Tal sentido já se encontra em Platão... Aristóteles entendeu o termo num sentido mais especial, ao conceber a tese como um princípio imediato do silogismo que serve de base para a demonstração. A tese parece estar no mesmo plano que o axioma. No entanto, a tese não é um princípio evidente e indemonstrável; segundo Aristóteles é "um juízo contrário á opinião corrente dado por um filósofo importante". Por exemplo, a afirmação ou _tese de Heraclito: "tudo flui". A tese não é indispensável para aprender algo, mas o axioma é-o. De acordo com Aristóteles, toda a tese é um problema, mas nem todo o problema é uma tese, pois há problemas acerca dos quais não possuímos nenhuma opinião em nenhum sentido. As teses podem ser de duas espécies: definições na medida em que aclarações semânticas de um termo, e definições em que posições ou afirmações da existência de uma realidade. Neste último caso chamam-se antes _hipóteses.

Neste sentido, mas dentro de outra craveira intelectual, usou-se o termo tese no idealismo alemão, especialmente em Kant e Hegel. No artigo Antinomia viu-se a função que a tese exerce na dialéctica transcendental de Kant. Para Hegel a tese representa a afirmação (e posição) de um conceito (ou de uma entidade) que é negado pela antítese. A negação da antítese ou negação da negação da tese dá lugar à síntese. Este processo é característico da dialéctica, a qual se aplica simultaneamente ao mundo ideal e ao real em virtude da correlação que existe entre ambas as esferas. Suprimida a base idealista, Marx afirma o mesmo processo na sua teoria dialéctica da História e Hegel na sua teoria dialéctica da natureza. Nestas últimas doutrinas, especialmente a de Hegel e diferentemente do que acontecia em Kant, considera-se que a tese é um erro necessário e um momento indispensável no desenvolvimento da verdade completa que reside na totalidade.

Pode considerar-se o referido neste artigo com as considerações do artigo Pôr Posição.

TODO—Aristóteles chama todo em primeiro lugar àquilo no qual não falta nenhuma das suas partes constitutivas e, em segundo termo, ao que contém as suas partes componentes de maneira que formem uma unidade. Esta pode ser de duas espécies: 1. as partes componentes são, por sua

vez, unidades. 2. a unidade resulta do conjunto das partes. Finalmente, seguindo Platão, distingue entre o todo e a totalidade, ou melhor, suma. O todo é o conjunto no qual a posição das partes não é indiferente. Por exemplo, as totalidades orgânicas, as estruturas. A suma é o conjunto no qual é indiferente a situação das partes; por exemplo, as simples adições ou agregados. Isto apoia-se na distinção estabelecida por Platão no Teeteto entre "o todo composto de partes#" e "o todo antes das partes"; num caso trata-se de um conjunto feito ou engendrado e no outro de uma unidade sem partes separadas. Os estóicos continuaram esta distinção ao afirmar que a totalidade se refere o cosmos enquanto o todo se refere ao infinito como vácuo infinito ou receptáculo.

As dificuldades apresentadas pela noção de todo deram origem muito rapidamente a diversos exercícios cépticos. Sexto, o empírico, aceitava que um todo pode existir fora das suas partes ou estar constituído por elas. Mas por um lado um todo não é mais que as suas partes, já que sem elas o todo desaparece; pelo outro, se as próprias partes formam um todo, este será um simples nome ao qual não corresponde existência individual; disto se deduz que o todo não existe. Isto acontece quando às considerações cépticas se liga uma tendência nominalista. Mas neste caso não só é preciso negar o todo mas também a própria parte, pois se existem partes, ou são partes do todo, ou uma de outra, ou cada uma por si mesma. Mas não pode haver partes do todo, pois este não é mais que as suas partes (e neste caso, além disso, as partes são partes de si mesmas, visto que se diz que cada uma das partes é complementária do . Não pode haver partes uma de outra, pois se diz que a parte está incluída naquilo de que é parte e é absurdo afirmar que, por exemplo, a mão está incluída no pé. Nem, finalmente, pode ser cada parte de si mesma, pois a causa da inclusão seria ao mesmo tempo maior e menor que ela mesma.

Alguns autores medievais reiteraram os argumentos destinados a provar que as partes não têm existência real. Em geral, podemos agrupar as opiniões sustentadas a este respeito em três respostas: 1. Há uma distinção real ou absoluta, sendo a qual o todo é um composto cuja a natureza não pode reduzir-se à natureza das partes componentes; 2. Há uma distinção modal, segundo a qual não há uma terceira entidade distinta, mas o todo é o modo de ser das partes não incluído nestas; 3 Há uma distinção racional, segundo a qual só a mente pode fundamentar a diferença entre o todo e as partes. Na sua investigação sobre o todo e as partes, Husserl chama todo a "um conjunto de conteúdos que estão envolvidos numa fundamentação utilitária e sem auxílio de outros conteúdos. Os conteúdos de semelhante conjunto chama-se partes. Os termos de fundamentação utilitária significam que todo o conteúdo está, por fundamentação, em conexão directa ou indirecta com qualquer outro conteúdo". Ampliando a noção de todo à própria suma, podem estabelecer-se diversos tipos de totalidades: os agregados, os organismos, as totalidades funcionais, as estruturas. Não deve supor-se, no entanto, que os agregados são sempre meras sumas, mas podem ter também qualidades de forma, perfis estruturais. Os todos compõem-se de partes mas as partes são diferentes de acordo com a função que desempenham no todo. As partes podem ser, por sua vez, todos, quer dizer, podem dar-se todos compostos de totalidades. Podem ser pedaços, isto é, "partes independentes relativamente a um todo", e momentos ou partes abstractas, quer dizer, partes não independentes relativamente a um todo. Com a teoria dos todos e das partes se enlaça a teoria do concreto e do abstracto. O primeiro é definido como o não independente, o que não pode subsistir por si mesmo, o que está num todo, mas não pode manter-se fora e independentemente dele. Ao próprio tempo, a referida teoria constitui o fundamento ontológico-formal de toda a investigação acerca da estrutura.

TRANSCENDENTE, TRANSCENDÊNCIA, TRANSCENDENTAIS—Em geral, tem- se entendido que o transcendente é o que está "para lá de alguma coisa"; transcender é "sobressair." Amiúde se tem admitido que algo que transcende é superior a algo imanente, até ao ponto de quando se quis destacar a superioridade infinita de Deus em relação ao criado se dizer que "Deus transcende o criado e inclusivamente que Deus é a transcendência". Por isso também se tem dito que o ente é transcendente e se tem falado das propriedades transcendentais do ente, a que nos referimos, neste mesmo artigo, mais adiante. Este é o significado próprio dos vocábulos _transcendental e _transcendentais. A superioridade e importância do transcendente e transcendental adverte-se no uso habitual em que algo transcendental é algo realmente importante e capital. Há portanto um significado destes termos vinculado a problemas teológicos e metafísicos. No que se refere à transcendência de Deus, ou de um princípio supremo, tem-se proposto várias teses: 1. Deus é absolutamente transcendente ao mundo; entre Deus e o mundo abre-se um abismo que só Deus pode, se quiser, franquear. 2. a tese precedente põe em perigo a relação entre Deus e o mundo ou, em geral, entre um princípio supremo (o absoluto, o uno, etc) e as restantes realidades. Os partidários desta posição discordam porém sobre o modo de relação entre Deus (um princípio metafísico) e o mundo, ou, dizendo de outra maneira, sobre os diversos graus de transcendência. Os mais moderados sustentam que "um transcendente" é absolutamente transcendente, mas não há entre ele e o mundo um abismo, pois o mundo orienta-se para o transcendente ou participa dele numa série de graus de menor a maior perfeição. Outros, em compensação, afirmam que Deus (ou o princípio) não é transcendente ao mundo, mas q é, como dizia Espinosa "causa imanente de todas as coisas", de modo que chega se uma identificação de Deus e do mundo tal como o postula o panteísmo.....

Para além do significado metafísico, é digno de considerar o ponto de vista propriamente gnoseológico acerca do conceito de transcendência, no qual desempenha um papel importante o modo de conceber a relação sujeito-objecto.. Neste caso, o sujeito transcende par o objecto como objecto exterior cognoscìvel. Diz- se então que o objecto é transcendente ao sujeito e que este pode atingi-lo quando for para o objecto. Assim a transcendência gnoseológica do objecto pressupõe o transcender do sujeito para o objecto. Quando a transcendência do objecto é completa, sustenta- se uma concepção realista do conhecimento; em compensação, quando se nega que haja transcendência do objecto sustenta-se uma concepção idealista do conhecimento; finalmente, quando se pressupõe que o objecto não é absolutamente transcendente, sustenta-se uma concepção realista (moderada) do conhecimento..

A doutrinas dos _transcendentais mais conhecida—embora não a única—é a de S. Tomás. Para ele, o que o intelecto apreende antes de tudo é o ente enquanto ente; portanto, nenhum ente em particular, mas o ente em geral, o conceito de ente. Não se pode adicionar ao ente algo que não seja ente para formar um novo conceito, pois tudo é ente. No entanto, pode tornar-se explícito o ente sem lhe adicionar nada diferente, dizendo, por exemplo, que o ente é por si mesmo em cujo caso "por si mesmo" não acrescenta nenhuma realidade ao ente, como acrescentaria a cor amarelo a uma coisa, fazendo dela uma coisa amarela. E também pode fazer-se explícito o ente exprimindo algo que corresponde a todo o ente como ente: as suas propriedades, por pertencerem só - ao ente enquanto ente se chamaram propriedades transcendentais ou, mais brevemente, _transcendentais.

As propriedades podem fazer-se explícitas, considerando o ente explicitamente; isto sucede quando digo do ente (afirmativamente) que é uma coisa, e quando digo (negativamente) que é uno, quer dizer, que não está dividido, pois se o estivesse teríamos dois entes. As propriedades

também podem fazer-se explícitas, considerando o ente relativamente; isto sucede quando digo que um ente é diferente de qualquer outro ente, em cujo caso é _algo; ou quando considero a relação do ente com o intelecto e então todo o é conforme o pensar e é verdadeiro; é a relação do ente com a vontade, e então todo o ente é apetecível e, portanto, _bom. Deste modo temos a lista dos transcendentais: ente, coisa, uno, algo, verdadeiro e bom. Pode-se observar que _ente, _coisa e algo são termos sinónimos; por isso às vezes se diz que não são propriamente atributos transcendentais do ente, visto que não acrescentam nada ao ente. Em compensação, _uno, _verdadeiro e _bom acrescentaram algo ao ente, embora de um modo especial; ser uno não é uma propriedade do ente no sentido de constituir uma realidade distinta do ente. A unidade e o ente são o mesmo; por isso são convertíveis, isto é, afirmar o ente é afirmar que é uno, e afirmar o uno é afirmar o ente. O mesmo sucede com as propriedades _verdadeiro e _bom. Daí a célebre fórmula escolástica: "o uno, o verdadeiro e o bom são convertíveis entre si.

Para concluir com as doutrinas mais importantes sobre estes termos referir-nos-emos ao sentido do transcendental em Kant, porque nele se manifesta um uso novo e, além disso, uma transformação do uso tradicional. O transcendental está determinado pelo conceito de possibilidade do conhecimento; todo o exame de tal possibilidade é de carácter transcendental:

"chamo transcendental a todo o conhecimento que se ocupa não tanto dos objectos como mo modo de os conhecer, na medida em que este modo é possível a priori. O sistema de tais conceitos pode ser chamado filosofia transcendental". Kant distingue entre _transcendental e _transcendente; o primeiro refere-se ao que torna possível o conhecimento da experiência e não vai mais além da experiência; o segundo alude ao que se encontra mais além de toda a experiência. Portanto devem rejeitar-se a ideias transcendentes do mesmo modo que há que admitir os princípios transcendentais.

TROPOS—Chama-se assim aos argumentos aduzidos pelos cépticos gregos para concluir na necessidade da suspensão do juízo. Os dez tropos mais conhecidos foram expostos por Enesidemo e referem-se a todas as mudanças e modificações a que estão sujeitos todos os juizos.

Agrippa reduziu-os a cinco: 1. a relatividade das opiniões, que torna discutível qualquer princípio. 2. A necessidade de uma regressão ao infinito para encontrar o primeiro princípio em que se apoiam os restantes. 3. A relatividade das percepções, que faz que um juízo seja apenas verdadeiro para alguém, mas não de um modo absoluto. 4. O carácter necessariamente hipotético das premissas adoptadas. 5. O chamado dialelo ou círculo vicioso que supõe a admissão do que é preciso demonstrar, pois demonstrar algo supõe no homem a faculdade da demonstração, e a sua validade. Sexto, o empírico, assinala que todos os tropos se reduzem a três: o que se baseia no sujeito do juízo, no objecto julgado e a em ambos. Junto a estes tropos que põem em questão a possibilidade do conhecimento estão os relativos às causas. Enesidemo foi também o seu expositor e consistem essencialmente em pôr a claro que é ilegítimo derivar coisas invisíveis das coisas visíveis. Assim, disse que pretender encontrar as causas mediante as aparências é tentar explicar o obscuro pelo mais obscuro.

! U

UNIVERSAL, UNIVERSAIS—I. O universal: segundo Aristóteles, o universal, enquanto geral, distingue-se do individual; enquanto se refere a uma quantidade plural de objectos, opõe-se ao

particular. Os juizos universais são os juizos de quantidade nos quais se dá a forma “todos os s são p”; nos particulares a forma “alguns s são p”; nos singulares a forma “este s é p”. Na lógica clássica, os juizos universais definem-se como aqueles em que o sujeito é tomado em toada a sua extensão.

O termo universal é usado em teoria do conhecimento quando se fala dos juizos universais e necessários. Kant referiu-se com frequência à universalidade e necessidade dos juizos que constituem parte das ciências naturais (especialmente da física) e indicou que se não se pode fundamentar tal universalidade e necessidade se cai no cepticismo e no relativismo.

Na tradição filosófica considerou-se sempre que o universal é abstracto, diferentemente do particular, que é concreto. Hegel inovou radicalmente esta ideia e propôs que o universal podia ser abstracto e concreto; quer dizer, admitiu que podia falar-se de um “universal concreto”. O universal abstracto é, simplesmente, o comum a vários particulares; neste caso o universal é negado pelo particular. Mas se negamos também o particular obtemos um universal que em vez de estar separado do particular é a própria realidade do particular da sua rica concreção.. Este universal representa a totalidade do conceito. A universalidade concreta é “precisão absoluta”; por conseguinte, “longe de estar vazia, possui, graças ao seu conceito, um conteúdo no qual não só se conserva, como lhe é próprio e imanente”. Quando se faz a abstracção do conteúdo obtém-se o conceito abstracto. Este é um momento isolado e imperfeito do conceito, e não corresponde à verdade. Mas quando se inclui o conteúdo no conceito, não é já um momento isolado, mas a própria verdade.

O universal abstracto é o produto do pensamento; o universal concreto é o próprio +pensamento na sua marcha para a realidade. O universal concreto é, portanto, “o universal verdadeiro”, que é o universal da razão e não do mero entendimento. O universal concreto pode ser entendido como o modo no qual o universal se realiza efectivamente em cada um dos particulares, de tal maneira que o universal é diferente em cada um deles. Pode ser entendido também como a actividade pensante que, como tal, pensa o particular e concreto na sua _razão e não na sua _pobreza ontológica. Em qualquer destes casos o universal concreto parece como a síntese do geral e do particular. Por síntese, supera o geral no seu carácter abstracto e o particular no seu carácter concreto.

I.. Os universais: Os universais, também chamados “noções genéricas”, _ideias e _entidades abstractas, contrapõem-se aos _particulares ou _entidades concretas; exemplos de universais são o homem, o triângulo, etc. O problema capital que se refere aos universais, e que já foi tratado por Platão e Aristóteles, mas que recebeu minuciosa dilucidação na idade média, refere-se à sua forma peculiar de _existência. Trata-se de determinar que espécie de identidades são os universais e, embora pareça uma questão ontológica, teve e tem ramificações na lógica, na teoria do conhecimento e até na teologia. As questões principais que o problema dos universais suscita são as seguintes:

1. A questão do conceito (natureza e funções do conceito; natureza do individual e suas relações com o geral). 2. A questão da verdade (critério ou critérios de verdade e da correspondência do enunciado com a coisa). 3. A questão da linguagem (natureza dos signos e das suas relações com as entidades significadas).

   s posições principais que se sustentaram na idade média em relação a estas questões podem ser esquematizadas do seguinte modo: -- O realismo, nome que se adjudica geralmente ao

realismo extremo. Segundo o mesmo, os universais existem realmente; a sua existência é, além disso, prévia à das coisas, pois se argumenta que de outro modo seria impossível alguma das coisas particulares, já que estas estão fundadas nos universais. Isto não quer dizer que os universais sejam reais como as coisas corporais ou os entes situados no espaço e no tempo. Se isto acontecesse, os universais estariam submetidos à mesma contingência que os seres empíricos e portanto não seriam universais.

2. —O nominalismo, que sustenta que os universais não são reais, mas que estão depois das coisas. Trata- se, portanto, de abstracções da inteligência.
3. —O realismo moderado, para o qual os universais existem realmente, embora só enquanto formas das coisas particulares, quer dizer, tendo o seu fundamento na coisa. A questão dos universais reapareceu na lógica contemporânea e suscitaram-se duas posições extremas que na actualidade se aproximaram muito. Os realistas extremos ou platonistas, entre os quais se encontram Russell, no começo do século, reconhecem as entidades abstractas;
   Os nominalistas, por seu lado, não as reconhecem.

UNÍVOCO—Referimo-nos aos termos unívocos no artigo Analogia. Aqui referir-nos-emos à doutrina da univocidade do ser Em João Duns Escoto. Na origem da noção de unívoco encontra-se a de _sinónimo. Assim como se pode falar de coisas sinónimas, pode falar-se de coisas unívocas, mas como as coisas chamadas unívocas são aquelas às quais pode aplicar-se o mesmo termo com um significado completamente semelhante, passou-se a chamar unívoco ao termo que pode aplicar-se a duas ou mais coisas no sentido mencionado. Segundo os escolásticos, os termos específicos e genéricos são unívocos. Por exemplo, o termo _animal, que se aplica no mesmo sentido a todos e cada um dos membros da classe dos animais. A possível objecção a este emprego—por exemplo, que _animal se aplica noutro sentido em frases tais como “fulano de tal é um animal”, onde _animal equivale a _grosseiro, _bruto, etc.—Pode ser feita dizendo que em tal caso _animal tem um significado diferente do termo específico _animal como ser biológico e que, portanto, se viola com isso a regra segundo a qual o termo deve ser aplicado, para ser unívoco, num sentido completamente semelhante.

Além destes termos, que os escolásticos chamaram unívocos universais e que não colocaram demasiados problemas, distinguiram-se termos unívocos transcendentais, tais como _ser, que aplicam a uma espécie de coisas ou à espécie de todas as coisas. Quando isto sucede, põe-se o seguinte problema: é o ser, enquanto ser, unívoco? Quase todos os escolásticos responderam negativamente. Uma a excepção foi João Duns Escoto, que se opôs à analogia do ser. Salientou-se, no entanto, que o ser de que Duns fala é o ser concebido como uma essência tomada em si mesma e da qual só pode predicar-se que é; em contrapartida, o ser de que S. Tomás falava ao declará-lo análogo é um ser não inteiramente indiferente às determinações lógicas do pensamento, mesmo quando ainda não tenha sido determinado por este. Precisada assim a questão, pode dizer-se que Duns declarou que o ser da essência dos seres singulares pode ser análogo, mas que o ser da essência, como tal, é unívoco. A umivocidade, portanto, é um estado metafísico do ser.

UNO—A ideia de uno como “o uno” ou “unidade primordial” foi desenvolvida por alguns filósofos pré-socráticos que consideraram o uno como a propriedade de tudo o que é, do universo em conjunto, quer dizer, enquanto uno ou unidade. Parménides fundou grande parte da

sua doutrina da verdade no conceito de uno. Com efeito, o que é uno não pode ser múltiplo, pois precisamente o uno se opõe ao múltiplo, que é o reino da ilusão e da opinião.

O uno é a identidade pura, a pura simplicidade e a pura uniformidade. A especulação de Parménides sobre o uno e a unidade foi continuada por Platão, o qual concebeu toda a ideia como unidade. A ideia é a unidade do múltiplo, pois na unidade da ideia _reconhecesse e _concentra-se a multiplicidade. Assim, toda a acção generosa é generosa porque participa do ser generoso, que é uno: a ideia do ser generoso ou da generosidade é a unidade de muitos actos generosos. Em Platão adquire maturidade uma das questões filosóficas fundamentais: a chamada questão do uno e do múltiplo, que tem diversos aspectos. Por exemplo, a ideia é una, mas pode perguntar-se é una porque participa da ideia do uno (em cujo caso há duas unidades) ou se é una sem participar da ideia do uno (em cujo caso não só há duas unidades, mas duas unidades separadas). Por outro lado embora cada ideia seja una, há uma multiplicidade de ideias, de modo que a ideia deve participar também da multiplicidade e ser simultaneamente una e múltipla. Platão tratou, especialmente no Parménides, de resolver o problema do uno e da unidade desenvolvendo uma dialéctica da unidade. Esta começa com as hipóteses: "se o uno é", "se o uno não é". Se o uno é, ou o uno é uno ou o uno é ou o uno é e não é. Se o uno é uno e só uno, o uno não é nada mais, nem sequer ser. Se o uno é, o uno inclui o múltiplo do qual é unidade. Se o uno é e não é, o uno é também o outro, e então não é uno (quer dizer, o mesmo), etc. A intenção principal desta dialéctica da unidade é mostrar que a hipótese do uno em suas diversas formas conduz a excluir o ser ou negar o uno, de modo que não pode prescindir-se do uno. Deve advertir-se que esta dialéctica não exclui a unidade numérica, mas fundamenta-a no que se chamou "unidade metafísica". Com efeito, metafisicamente falando, o que importa é, como diz Platão, não que um ente seja um ente, mas que seja uno, não um boi, mas o boi uno. Nas análises de Aristóteles transparecem diversos modos de dizer _uno que obrigam a considerar uno como um conceito analógica.. Com efeito, diz-se de algo que é uno, porque é indivisível na medida em que carece de partes; neste caso a unidade equivale à simplicidade. Diz-se, por outro lado, de algo que é uno, porque, embora esteja composto de partes, a soma das partes constitui a unidade. Em ambos os casos trata-se de unos, mas a primeira unidade é diferente da segunda. Estas duas espécies fundamentais de ser uno são similares, ou talvez idênticas, às logo chamadas unidades físicas, a primeira, indivisível e simples, como um espírito; a segunda, composta e divisível, mas deixando de ser unidade quando é efectivamente dividida.

A questão de como é possível conceber o uno como absolutamente uno, sem nenhuma pluralidade, e ao mesmo tempo conceber a possibilidade de que o uno emana a pluralidade foi um dos grandes problemas postos por Platão que ocuparam os neoplatónicos. Para estes e, em especial, para Plotino, o uno é a hipóstase originária, a primeira e superior realidade, o que possui em si mesmo o seu haver e, por conseguinte, pode ser chamado com toda a propriedade a substância. Mas seria erróneo confundir o uno, como às vezes sucede, com a expressão lógica do conjunto das realidades, ou com este conjunto mesmo enquanto unidade orgânica. A noção plotiniana de uno apoia-se muito amiúde na ideia (ou na suposição) de que o princípio é diferente dos principiados. O ser não é nenhum dos seres; é anterior a todos no duplo sentido de que começo e fundamento. É revelador que os parágrafos que Plotino escreve para dilucidar esta questão tenham um carácter predominantemente metafóricos: "é potência de tudo; se ele não existe nada existe, nem os seres, nem a inteligência, nem a vida primeira, nem nenhuma outra. Encontra-se acima da vida e é causa dela; a actividade da vida em que consiste todo o ser não é primeira; brota do uno como de um manancial. Imaginem um manancial que não tenha ponto de origem; ele dá a sua água a todos os rios, mas nem por isso se esgota. Permanece, apascível, ao

mesmo nível de sempre. Os rios dele brotados confundem imediatamente as suas águas antes de cada qual seguir o seu próprio curso. Mas já cada qual sabe aonde o arrastará o seu fluir. Imaginem também a vida de uma árvore imensa; a vida circular através da árvore inteira. Mas o princípio da vida permanece imóvel; não se dissipa em toda a árvore, antes segue nas raízes. Este princípio proporciona à planta a vida nas suas manifestações múltiplas, com ele mesmo permanece imóvel e, sem ser múltiplo, é princípio desta multiplicidade". (ENÉADAS). O uno é, portanto, fonte de toda emanação, origem da inteligência e da alma, mas o seu originar-se não é um perpétuo fazer-se, mas um ser já feito, que representa ao mesmo tempo o princípio e a recapitulação das coisas. Deste germe nasce tudo, mas os seres diferentes a que dá origem não são desenvolvimentos inesperados ou azarentos de uma semente, mas derivações de um princípio que contém já quanto há de ser no curso de seu desenvolvimento. Pois os seres são, em rigor, imagens desta unidade que é simultaneamente culminação e base, origem e finalidade, ponto em que tudo se recolhe e ao qual tudo remonta, mas como uma espécie de recolhimento mediato, pois não há uma derivação directa de qualquer ser ao uno, mas o encaixe de cada coisa com a sua unidade superior. O recolhimento do real é, por conseguinte, o recolhimento no uno por um processo que não pode classificar-se de exclusivamente lógico nem de exclusivamente temporal, porque é como a absorção na eternidade de um tempo que é a imagem do eterno e que, portanto, se encontra no eterno no sentido em que o precipitado se encontra em seu absoluto princípio. Daí a dificuldade de adscrever ao uno qualquer determinação positiva e a tendência para o considerar como "tudo e nada". Pois falar do uno dizendo que é isto e aquilo é recorrer à metáfora. E daí também a característica vacilação nas especulações sobre o uno entre um conceito de unidade como identidade e um conceito de unidade como harmonia. A primeira tendência acaba por suprimir o real e aniquilar a própria noção de hipóstase. A segunda não nega a limitada subsistência do particular e quer precisamente salvá-la. Ambas as noções se entrelaçam em qualquer sistema emanatista: uma predomina quando se fala do princípio primeiro, a outra, quando se fala daquilo que o princípio contém e reflecte em si mesmo como sua imagem.

Os escolásticos ocuparam-se com frequência do problema da natureza do uno e da sua unidade. S. Tomás começa por perguntar a si próprio se a unidade adiciona algo ao ser e manifesta que assim parece acontecer, porquanto 1. Tudo o que pertence a um género determinado se agrega ao ser (e o uno é um género determinado); 2. O ser pode dividir-se em uno e múltiplo, e 3. Dizer "este ser é uno" não é uma tautologia, como o seria se o uno não agregasse nada ao ser. Mas como já indicou o Pseudodionísio, nada há do que existe que não participe da unidade. Pode concluir-se que a unidade não adiciona ao ser nada real, mas que separa dele apenas a ideia de divisão. O uno é o ser não dividido, de modo que o ser e o uno são convertíveis. Como o ser de uma coisa comporta a sua indivisão, o seu ser e a sua unidade são o mesmo (implicam-se mutuamente). É preciso distinguir, no ente, entre a unidade numérica e o uno como idêntico ao ser; só o uno numérico adiciona algo ao ser, quer dizer, um atributo pertencente ao género da quantidade. O conceito metafísico de uno é o que compete a Deus, quando se diz que Deus é Uno. Deus é uno pela sua simplicidade, pela sua ilimitada perfeição e pela unidade do mundo. Além disso, Deus é soberana ou máximamente uno e indivíduo, não estando dividido nem em acto nem em potência, e nisto distingue-se a unidade de Deus da de outras substâncias.

As discussões modernas em torno do conceito do uno e da unidade fundavam-se em considerações gnoseológicas; em vez de partir do conceito de uno e da unidade, partiam da questão de como pode reconhecer-se que algo é uno e discutiam amiúde se a identidade se baseia na unidade substancial ou se esta é uma ideia vazia. Os empiristas tendiam a excluir a

ideia de unidade substancial, mas Leibniz tratou de restabelecer tal ideia na sua a teoria monadológica. Também neste ponto Kant tratou de superar a oposição entre uma concepção puramente empírica e _genética da unidade e uma concepção exclusivamente racional e _metafísica. O conceito de unidade é, segundo Kant um dos conceitos do entendimento ou categorias, é o conceito que corresponde ao juízo universal, pois neste toma-se um conjunto (todos) como um uno do qual se predica algo. A ideia de unidade pode portanto proceder da experiência. Mas não está justificada pela experiência. Por outro lado, a ideia de unidade como unidade do ser realíssimo transcende toda a experiência. A unidade não é um predicado transcendental das coisas, mas requisito lógico de todo o conhecimento.

O conceito de unidade é ainda mais fundamental em Hegel. A dialéctica hegeliana da unidade é a da unidade em si e é negada pela pluralidade. Mas a negação da pluralidade dá lugar a uma síntese que é a unidade dos opostos. A ideia deste tipo de unidade encontra-se em vários autores anteriores a Hegel e a eles nos referiremos no artigo Oposição. Com efeito, sempre que se tentou encontrar um ponto de reunião e conciliação de opostos, surgiu uma ideia de unidade que havia sido já antecipada por Platão, mas que só Hegel desenvolveu sistematicamente, fazendo dela o primeiro princípio de toda a realidade.

! V

VALOR—Trataremos do conceito do valor num sentido filosófico geral, como conceito capital na chamada _teoria dos _valores, e também axiológica e estimativa. Característico desta teoria é que não somente se usa o conceito de valor, mas que se procede a reflectir sobre o mesmo e a determinar a natureza e carácter do valor e dos chamados _juizos de _valor. Isto distingue a teoria dos valores de um sistema qualquer de juizos de valor.

Semelhantes sistemas são muito anteriores à teoria dos valores propriamente dita, visto que muitas doutrinas filosóficas, desde a antiguidade, contém juizos de valor. Muito comum foi em certas doutrinas antigas equiparar o ser com o valor, e, mais especialmente, o ser verdadeiro com o valor (Platão). A equiparação do ser com o valor não é, todavia, uma teoria dos valor.. Esta tem várias origens. Por exemplo, quando Nietzsche interpretou as atitudes filosóficas não como posições do pensamento ante a realidade, mas como a expressão de actos de proferir e preterir, deu grande impulso ao que se chamou logo teoria dos valor.. O próprio Nietzsche tinha consciência da importância da noção de valor como tal, falava de valores e de inversão de todos os valores. Deste modo se descobria o valor como fundamento de todas as concepções do mundo e da vida. Mas a teoria dos valores como disciplina filosófica deu um passo em frente apenas quando algumas tendências ou escolas trataram de constituir uma -filosofia dos valores. Uma história da teoria dos valores deve evitar o risco de atribuir uma teoria formal dos valores a tendências que carecem efectivamente dela. Não cabe confundir em nenhum caso a teoria dos valores com o sistema de preferências estimativas; a teoria pura dos valores ou axiológica pura é paralela em grande medida à lógica pura. A axiologia pura trata dos valores, enquanto tais, como entidades objectivas, como qualidades irreais, de uma irrealidade parecida à do objecto ideal, mas de maneira alguma idêntica a ele. Os valores são qualidades irreais, porque carecem de corporalidade, mas a sua estrutura difere da dos objectos ideais, também irreais, porque enquanto estes pertencem propriamente à esfera do ser, só de certo modo pode admitir-se que os valores são. Além disso, não pode confundir-se o valor com o objecto ideal, porque enquanto

este é concebido pela inteligência, o valor é apercebido de um modo não intelectual, mesmo quando o intelectual não passa tão pouco de ser excluído completamente da esfera dos valores.

Dentro destes limites inseriu a teoria actual dos valores os seus debates e investigações, especialmente os que se referiram ao carácter absoluto ou relativo dos valores, quer dizer, os que tomaram como ponto de partida para uma axiologia a determinação do valor como algo redutível essencialmente à valorização realizada pelos sujeitos humanos ou como algo situado numa esfera ontológica e ainda metafísica independente. Pois enquanto uns, seguido inconscientemente certas tendências que podem classificar-se de nominalismo +ético, consideraram que o valor depende dos sentimentos de agrado ou desagrado, do facto de serem ou não desejados, da subjectividade humana, individual ou colectiva, outros admitiram que a única coisa que o homem faz rente ao valor é reconhecê-lo como tal e ainda considerar as coisas valiosas como coisas que participam, num sentido platónico, do valor.

Atribui-se aos valores as seguintes características:

1. O valer: na classificação dada pela teoria dos objectos, há um grupo destes que não pode caracterizar-se pelo ser, como os objectos reais e os ideais. Destes objectos diz-se que valem e, portanto, que não têm ser, mas valer. A característica do valor é o ser valente, diferentemente do ser ente. A bondade, a beleza, a santidade, não são coisas reais, mas tão pouco entes ideais. Os valores são intemporais e por isso têm sido confundidos às vezes com as idealidades, mas a sua forma de realidade não é o ser ideal nem o ser real, mas o ser valioso. A realidade do valor é, portanto, o valer.
2. Objectividade: Os valores são objectivos, quer dizer, não dependem das preferências individuais, mantendo a sua forma de realidade para além de toda a e valorização.. A teoria relativista dos valores sustenta que os actos de agrado e desagrado são o fundamento dos valores. A teoria absolutista sustenta, em contrapartida, que o valor é o fundamento de todos os actos. A primeira afirma que tem valor o desejável. A segunda sustenta que é desejável e valioso. Os relativistas desconhecem a forma peculiar ~e irredutível de realidade dos valores. Os absolutistas chegam nalguns casos à eliminação dos problemas que a relação efectiva entre os valores e a realidade humana e histórica põe. Os valores são, segundo alguns autores, objectivos e absolutos, mas não são hipóstases metafísicas das ideias do valioso. A objectividade do valor é apenas a indicação da sua autonomia em relação a qualquer estimação subjectiva e arbitrária. A região ontológica _valor não é sistema de preferências subjectivas às quais se dá o título de “coisas preferíveis”, mas tão pouco é uma região metafísica de seres absolutamente transcendentes.
3. Não independência: Os valores não são independentes, mas esta dependência não deve ser entendida como uma subordinação do valor a instâncias alheias, mas como a necessária aderência do valor às coisas. Por isso os valores fazem sempre referência ao ser e são expressos como predicações do ser.
4. Polaridade: Os valores apresentam-se sempre polarmente, porque não são entidades diferentes como as outras realidades. Ao valor da beleza contrapões-se sempre o da fealdade; ao da bondade, o da maldade; ao do santo, o do profano.
5. Qualidade: os valores são totalmente independentes da quantidade e por isso não podem estabelecer-se relações quantitativas entre as coisas valiosas.
6. Hierarquia: O conjunto de valores é oferecido numa tabela geral ordenada hierarquicamente. Esta caracterização dos valores corresponde à axiologia final, que se limita a declarar as notas determinantes da realidade estimativa. A axiologia material, em compensação, estuda

os problemas concretos do valor e dos valores e em particular as questões que afectam a relação entre os valores e a vida humana, assim como a efectiva hierarquia dos valores. Cada um deste problemas recebe soluções diferentes segundo a concepção subjectiva e objectivista dos valores, segundo os valores sejam concebidos como produtos da valoração ou como realidades absolutas.

A investigação das relações entre o valor e a concepção do mundo representa um dos problemas mais espinhosos da axiologia material, pois a sua solução depende, por sua vez, em parte, da concepção do mundo vigente ou sustentada pelo investigador.

VERDADE—O vocábulo verdade é usado primariamente em dois sentidos: para se referir a uma proposição e para se referir a uma realidade. No primeiro caso diz-se que uma proposição que é verdadeira diferentemente de falsa. No segundo caso, diz-se que uma realidade é verdadeira diferentemente de aparente, ilusória, irreal, inexistente, etc.

Nem sempre é fácil distinguir entre estes dois sentidos de verdade , porque uma proposição verdadeira refere-se a uma realidade e de uma realidade diz.-se que é verdadeira. Mas pode destacar-se um aspecto da verdade sobre o outro. Foi o que aconteceu na ideia de verdade que predominou nos começos da filosofia. Os filósofos gregos começaram por procurar a verdade face à falsidade, a ilusão, a aparência, etc. A verdade era neste caso idêntica à realidade, e esta era considerada como idêntica à permanência ao que é. Os gregos não se ocuparam apenas da verdade como realidade. Ocuparam-se também da verdade como propriedade de certos enunciados dos quais se diz que são verdadeiros. Embora antes de Aristóteles já se tivesse concebido a verdade como propriedade de certos enunciados, a mais celebrada fórmula a este respeito é a que se encontra em Aristóteles: “dizer do que é que não é, ou do que não é que é, é o falso: dizer do que é que é e do que não é que não é, é o verdadeiro”. Aristóteles exprimiu pela primeira vez limpidamente o que logo se chamará concepção lógica, e que seria mais adequado chamar-se _concepção semântica, da verdade: portanto, não há verdade sem enunciado. Em rigor, não há enunciado como tal, pois o enunciado é-o sempre de algo. Parta que um enunciado seja verdadeiro é necessário que haja algo do qual se afirme que é verdade: não há coisa não há verdade, mas tão pouco há só com a coisa. Esta relação do enunciado com a coisa enunciada foi logo chamada correspondência ou adequação; a verdade é verdade do enunciado enquanto corresponde com algo que se adequa ao enunciado.

Os autores para quem a proposição é fundamentalmente uma série de signos sustentaram que a verdade é a conjunção ou separação de signos—por exemplo, a conjunção do signo _ouro com o signo _amarelo ou a separação do signo _ouro do signo _verde, o que dá as proposições consideradas verdadeiras: O ouro é amarelo, o ouro não é verde. É uma concepção da verdade que pode chamar-se, conforme os casos, nominal ou literal, se a verdade reside pura e simplesmente no modo como se encontram unidos ou separados certos signos, o facto de uma série de signos ser declarada verdadeira e outra falsa dependerá unicamente dos próprios signos. Ora o signo pode ser considerado como a expressão física de um conceito mental, o qual pode ser considerado como manifestação de um conceito formal, o qual pode ser considerado como apontando para uma coisa, para uma situação, para um facto, etc. A verdade aparece então como conveniência de signos com signos, de pensamentos com pensamentos, de conceitos com conceitos e de realidades com realidades, e por sua vez como adequação de uma série dada de signos, pensamentos e conceitos, com um facto real.

Os escolásticos trataram comummente de conjugar estes diversos modos de entender a verdade. A verdade é, para já, uma propriedade transcendental, do ente e que é convertível com o ente. A verdade como verdade transcendental, também às vezes chamada verdade metafísica e logo verdade ontológica, é definida como a conformidade ou conveniência do ente com a mente, pois o _verum como um dos transcendentais é a relação do ente com o intelecto. Isto pressupõe que o ente é inteligível, já que de contrário não poderia haver a conformidade mentada.... Mas a verdade pode ser entendida como a conformidade da mente com a coisa, ou adequação da mente com a coisa. Este tipo de verdade chamou-se verdade lógica. Uma vez que esta pode ser entendida ou como conhecimento ou como união do juízo com o julgado, distinguiu-se entre uma verdade gnoseológica e uma propriamente lógica. A verdade transcendental é o verdadeiro como realidade: a verdade gnoseológica é a verdade enquanto se encontra no intelecto; a verdade lógica é a verdade enquanto adequação do enunciado com a coisa; a verdade que pode chamar-se nominal é a conformidade de um signo com outro.

Na época moderna persistiram as anteriores concepções da verdade. Mas o interessante, e novo, nas concepções modernas da verdade foram os desenvolvimentos do que pode chamar-se concepção idealista. Tem-se dito por vezes que esta concepção que se caracteriza por entender a verdade como verdade lógica, e tem-se aduzido a tal efeito que ao reduzir-se todo o ser a conteúdo de pensamento, a verdade terá que fundamentar-se no próprio pensamento e, portanto, nas suas leis formais. Mas isto não corresponde necessariamente às concepções idealistas, mas antes às chamadas racionalizada.. Além disso, deve ter-se em conta que semelhante concepção da verdade é lógica só porque é ontológica e vice-versa. Se o pensamento é pensamento da realidade, a verdade do pensamento será a mesma que a verdade da realidade, mas também a verdade da realidade será a mesma que a do pensamento—a ordem e conexão das ideias serão, como dizia Espinosa, as mesmas que a ordem e conexão das coisas. Quando não se mantém com completo radicalismo esta concepção simultaneamente lógica e ontológica, o problema para os autores racionalistas é como conjugar as verdades racionais com as verdades empíricas. O que chamámos concepções idealistas modernas difere das estritamente racionalistas, e também das predominantemente empiristas, para as quais as verdades são fundamentalmente verdades de facto. Para compreender a concepção idealista de verdade podemos referirmos antes de tudo a Kant, quando fala da verdade como verdade transcendental—no sentido kantiano de _transcendental. Se o objecto do conhecimento é a matéria da experiência ordenada pelas categorias, a adequação entre o entendimento e a coisa encontrar-se-á na conformidade entre o entendimento e as categorias do entendimento. A verdade é então primordialmente verdade do conhecimento, coincidente com a verdade do ser conhecido. Pois se há efectivamente coisas em si, estas são inacessíveis e, portanto, não pode falar-se de outro conhecimento verdadeiro senão do conhecimento da referida conformidade transcendental.

Hegel tenta, em contrapartida, a partir do idealismo, chegar até à verdade absoluta, por ele chamada a verdade filosófica. A verdade é matemática ou formal quando se reduz ao princípio de contradição; é Histórica ou concreta, quando se concerne à existência singular, quer dizer, às determinações não necessárias do conteúdo desta existência. Mas é verdade filosófica ou absoluta quando se opera uma síntese do formal com o concreto, do matemático com o histórico. Assim o falso e o negativo existem, não como um momento da verdade, mas como uma existência separada que fica anulada e absorvida quando com o porvir do verdadeiro, se atinge a ideia absoluta da verdade em e para si mesma. A Fenomenologia do Espírito é deste modo a preparação para a lógica como ciência do verdadeiro na forma do verdadeiro. A verdade absoluta é a própria filosofia , o sistema da filosofia. É próprio do conceito de verdade,

sustentado por Hegel, o facto de a verdade ser, enquanto ontológica, uma totalidade indizível, sobre a qual se destaca qualquer enunciado parcial do verdadeiro ou da sua negação: o facto, em suma, de "todo o verdadeiro ser o todo".

Alguns filósofos da época actual volta-se em parte à teoria escolástica e procura-se novamente a verdade na coincidência do intelecto com a coisa. Mas esta adequação não é entidade no sentido do realismo ingénuo, mas como o resultado de uma investigação que tem em conta as dificuldades que havia destacado o idealismo. A indagação da verdade, realizada por Husserl no prolongamento do estudo das relações entre a verdade e a evidência, conduz ao conceito de verdade como uma situação objectiva—enquanto correlato de um acto identificador—e a uma identidade ou plena concordância entre o pensado e o dado como tal—enquanto correlato de uma identificação de coincidência --, mas este conceito refere-se ao objectivo, ao passo que nas relações ideais entre as essências significativas dos actos coincidentes é preciso entender a verdade como a ideia correspondente à forma do acto, quer dizer, a ideia de adequação absoluta como tal. Num terceiro sentido, a verdade pode ser designada como o viver na evidência o objecto dado, no modo do objecto pensado, e, finalmente, do ponto de vista da intenção, a verdade é o resultado da apreensão da relação da evidência. Heidegger nega que a verdade seja primariamente a adequação do intelecto com a coisa e sustenta, de acordo com o primitivo significado grego, que a verdade é a descoberta. A verdade fica convertida num elemento da existência, a qual encobre o ser no seu estado de degradação e o descobre no seu estado de autenticidade. A verdade como descoberta pode dar-se só no fenómeno de estar no mundo próprio da existências e nele radica o fundamento do fenómeno originário da verdade. Da descoberta do velado é assim uma das formas de ser do estar no mundo. Mas a descoberta é não só o descobrir mas também o descoberto. A é, num sentido originário, a revelação da existência a que pertence primitivamente tanto a verdade como a falsidade. Por isso se descobre a verdade unicamente quando a existência se revela a si mesma enquanto maneira de ser própria. E toda a verdade não é verdadeira enquanto não tiver sido descoberta. Por isso, há verdade só na medida em que há existência, e ser unicamente na medida em que há verdade. Uma certa parte da filosofia contemporânea vai-se aproximando, por conseguinte, de uma noção de verdade que, sem dar num completo irracionalismo, procura solucionar ou evitar os conflitos que o intelectualismo tradicional tinha suscitado.... Irrompem na área da filosofia toda a espécie de correntes e tendências que, apesar das suas consideráveis discrepâncias mútuas, coincidem em subtrair a verdade da esfera meramente intelectual em que até então havia respirado. quando o William James sustenta resolutamente que a verdade considerada como abstractamente é algo inexistente, que só verdade o verdadeiro, por outras palavras, só há coisas verdadeiras que são ao mesmo tempo princípios práticos e que se confirmam como verdades pela sua consequência, exprime com todo o vigora primária vitalização da verdade e a tendência para o concreto típico de uma parte do pensamento contemporâneo. Mas não é lícito reduzir tais concepções a uma doutrina utilitária ou arbitrária. Em primeiro lugar, o útil para a vida pode ser entendido de maneiras muito diferentes, e o facto de, embora numa concepção neste sentido tão radical como a de William James, se ter entendido como o que para a vida é eticamente bom, alude já a uma decidida supressão de todo o utilitarismo tosco. A verdade torna-se assim, não uma adequação da vida à sua satisfação, mas de toda a noção, de todo o acto ao bem. A verdade é, por conseguinte, uma forma ou espécie do bem; o juízo de existência é ao mesmo tempo um juízo de valor. Por isso as "consequências práticas" de que fala William James não são apenas utilitárias, mas também mentais e teóricas. A única diferença entre u m pragmatismo e um antipragmatismo no problema da verdade, radica apenas, diz James, no facto de que "todos os

pragmatistas falam de verdade se referem exclusivamente a algo acerca das ideias, quer dizer, a sua praticabilidade ou possibilidade de funcionamento, ao passo que quando os antipragmatistas falam da verdade querem dizer frequentemente algo acerca dos objectos". O pensamento actual busca por diversos caminhos uma noção de verdade que, superando o relativismo e o utilitarismo manifestados nas primeiras reacções contra a abstracção, valha por sua vez como absoluta. Assim tem lugar sobretudo em quem, como Ortega y Gasset, chega a fazer da verdade uma coincidência do homem consigo mesmo. Ortega examina por que razão se fá por hipótese que há um ser ou verdade das coisas que o homem parece ter que averiguar, até ao ponto de o homem ter sido definido como o ser que se ocupa de conhecer o ser das coisas ou, por outras palavras, o animal racional que faz funcionar a sua razão pelo mero facto de a possuir. O homem necessita de justificar porque razão nalgumas ocasiões se dedica a averiguar o ser das coisas. Tal averiguação não pode proceder simplesmente de uma curiosidade. Pelo contrário, enquanto a filosofia tradicional afirmava que o homem é curioso e fazia assim descer a ciência ao nível de uma inclinação, o pensamento actual, que nega a suposta intelectualidade essencial do homem, sustenta que este se vê obrigado a conhecer, porque o conhecimento é o acto que o salva do naufrágio da existência. O saber converte-se, deste modo, em saber a que se ater. Daí que seja erróneo, segundo o referido pensador, supor sem mais que as coisas possuem um ser e que o homem tem de descobri-lo; o certo é que as coisas não têm por si mesmas um ser e por isso, para não se ver perdido, o homem tem de o inventar. O ser é, por conseguinte, o que há que fazer. Mas então a verdade não será simplesmente a tradicional adequação entre ser e pensar. verdade será aquilo sobre o qual o homem saberá a que se ater, o pôr a claro consigo mesmo em relação ao que crê das coisas.

A maior parte das teorias da verdade expostas até aqui, em particular as dos dois últimos parágrafos, podem ser consideradas como doutrinas metafísicas. Na época contemporânea, os lógicos apresentaram um conceito de verdade chamado conceito semântico. Segundo este conceito, a expressão "é verdade" (assim como a expressão "é falso") é um predicado metalógico. Isto significa que uma definição adequada da verdade tem de ser dada numa metalinguagem. Esta metalinguagem deve conter as expressões da linguagem acerca da qual se fala. O que se trata de fazer é construir uma definição objectivamente justificada, concludente e formalmente correcta, do termo "proposição verdadeira", isto requer, além de uma demonstração das ambiguidades adscritas à linguagem conversacional, uma análise do conceito de verdade, ou melhor dizendo, da definição de "proposição verdadeira".

Em geral, será conveniente indicar em que linguagem se diz de um enunciado que é verdadeiro, com a condição, antes apontada, de que tal linguagem (ou, melhor, metalinguagem) não seja da mesma ordem da linguagem da qual se diz que é verdadeira, mas de ordem imediatamente superior. O conceito semântico de verdade está no bicondicional....

P é verdadeiro se e só p um de cujos elementos pode ser:

"a neve é branca" se e só se a neve é branca.

A concepção semântica da verdade tem sido objecto de variadas críticas. Podem ser classificadas em dois grupos: filosóficas e analíticas.

filosóficas e analíticas. As primeiras arruem que a concepção semântica da verdade não resolve o problema filosófico da verdade no sentido em que tem sido tradicionalmente entendido, ou não têm em conta os supostos que subjazem em toda a concepção semântica. A isto pode responder-se que a concepção semântica não tenta dar tal solução nem averiguar tais supostos;

trata-se apenas de conseguir uma definição do já citado predicado metalógico. As segundas proclamam que o conceito semântico de verdade, embora muito útil para a construção de linguagens artificiais, oferece dificuldades ao aplicá-lo às linguagens naturais. Em face de tais críticas, os lógicos arruem que o conceito semântico de verdade se constrói para as linguagens formalizadas e que, por conseguinte, as objecções em nome dos usos da linguagem ordinária não fazem mossa em tal conceito. Desvia-se dos usos ordinários de “é verdadeiro” e “é falso”; não é, portanto, um inconveniente, mas o resultado de um propósito. Por consequência, não importa nada, segundo tais lógicos, que a concepção semântica da verdade não proporcione nenhuma definição geral da verdade, mas apenas um critério de validade. Parece impossível reduzir a um denominador comum todos os conceitos de verdade até aqui apresentados.

Em geral pode dizer-se que os problemas acerca do conceito filosófico de verdade surgem quando não se tem suficientemente em conta a distinção entre o que é verdade e o que é a verdade. O último é um tema metafísico; o primeiro, um tema epistemológico. A verdade metafísica requer, para ser compreendida, uma prévia teoria do ser. A verdade epistemológica requer uma teoria da conformidade. O problema da verdade como verdade epistemológica consiste nos diferentes sentidos em que pode ser entendida tal conformidade. E embora estes sentidos sejam muito diversos, há sempre algo de comum neles: a existência de uma relação subjectiva a leis entre a expressão verdadeira e a situação à qual se refere. Dentro destes limites comuns podem colocar-se tanto as doutrinas antigas como muitas das teorias modernas acerca da noção de verdade.

VERDADES ETERNAS—A noção de verdades eternas, tal como tem sido admitida e usada por vários pensadores, pode ser remontada a Platão. Pode distinguir-se entre a noção de verdades eternas e outras noções afins como as de noções comuns, ideias inatas, princípios evidentes, etc. Todas estas noções têm em comum a pressuposição de que há uma série de proposições, princípios, verdades, que são inamobiveis absolutamente certos, universais, mas a noção de verdades eternas tem, além disso , uma conotação que não se encontra sempre nas outras: a de se referir a proposições ou princípios que são imutáveis, necessários e eternamente certos, não só porque são evidentes por si mesmos, mas também sobretudo, porque a sua verdade se encontra garantida pela Verdade, ou a fonte de todas as verdades eternas, quer dizer, Deus. Este sentido de verdades eternas é o que têm tais verdades em Santo Agostinho. Para este autor toda a verdade, enquanto verdade, é eterna; não há verdades temporais e mutáveis. Mas a fonte de toda a verdade é Deus, sem o qual não haveria verdades de nenhuma espécie. Portanto, as verdades eternas por si sós não seriam nem eternas nem sequer verdades; é mister que procedam de um foco que as engendre e as mantenha. As verdades eternas não podem ser apreendidas mediante e os sentidos, mas tão pouco mediante a razão apenas; são apreendidas pela alma quando esta se orienta para Deus e vê as verdades enquanto são iluminadas por Deus. A noção de verdades eternas neste sentido está estreitamente relacionada com a noção de iluminação divina.

A noção de verdades eternas não se reduz a “proposição logicamente necessária”, já que se assim fosse não teria nenhum sentido a doutrina da iluminação divina e a ideia de Deus como fonte de verdade.

Também são Tomás admite as verdades eternas na medida em que indica que “a verdade tem eternidade divino, porque só o intelecto divino é eterno”. No entanto, o modo como se apreendem as verdades eternas segundo São Tomás é diferente do agostiniano, o que torna a

doutrina ttomista das verdades eternas diferente das anteriores sob alguns aspectos importantes. A doutrina das verdades eternas como verdades que estão em Deus encontra-se estreitamente relacionada com as teorias sobre os modos como estão as essências e em particular as chamadas essências possíveis na divindade. As doutrinas chamadas intelectualismo e voluntarismo, embora ponham as verdades eternas no seio de Deus, acentuam uma das pot»ências divinas. As posições voluntaristas e intelectualistas já adoptadas pelos escolásticos medievais reiteram-se na época moderna respectivamente em Descartes e Leibniz. Estes dois falam de verdades eternas, mas nem sempre dão à noção de verdades eternas o mesmo sentido que tece nos autores medievais. Para já, embora a noção em questão continue a ser, nos autores mencionados, metafísica, encontra-se apresentada com frequência dentro de um limite gnoseológico. Assim Descartes escreve que "quando pensamos que não se pode tirar algo de nada, não cremos que esta proposição seja uma coisa que existe ou a propriedade de qualquer coisa, mas que a tomamos como certa verdade eterna que tem a sua sede no nosso pensamento, e que se chama uma noção comum ou uma máxima". Isto não quer dizer que as verdades eternas não se encontrem em Deus ultimamente, mas aparecem, para já, como estando "no nosso pensamento". Mais metafísica é a ideia de Leibniz das verdades eternas; estas são as verdades da razão, e o seu fundamento encontra-se num ser metafisicamente necessário, quer dizer, Deus. Para Espinosa, a eternidade é a própria existência enquanto se concebe seguindo-se necessariamente da sua defini-ção uma coisa eterna; tal existência é concebida como verdade eterna. Em rigor, não há para Espinosa verdades eternas, mas apenas verdade—como verdade—como verdade eterna. Os motivos agostinianos na doutrina das verdades eternas surgem sobretudo em Malebranche; ver todas as coisas em Deus é ver em Deus as verdades eternas, o que não significa aqui tão pouco que a visão das verdades eternas em Deus seja uma visão directa de Deus.

VERIFICAÇÃO—Como acção de verificar, a verificação consiste num exame de que algo é verdadeiro ou certo. Como o que resulta verdadeiro ou certo é um enunciado, a verificação é o exame de que um enunciado é verdadeiro. A verificação, no entanto, não é apenas o exame, mas também o resultado do mesmo. Por este motivo, a verificação é uma comprovação. Na medida em que se supõe que o enunciado que se trata de verificar é verdadeiro, a verificação é também uma confirmação. Por isso, _verificação, _comprovação e _confirmação têm sido às vezes usadas para designar a mesma operação, ou série de operações. Em toda a teoria do conhecimento, o problema da verificação de enunciados ocupa um lugar proeminente. Alguns autores trataram o problema da verificação dentro do que se tem chamado criteriologia, por considerarem que verificar requer ter certos critérios de verdade. A questão da natureza e modos de levar a cabo a verificação de enunciados tem ocupado, portanto, todos os filósofos interessados em problemas do conhecimento. No entanto, tem ocupado sobre tudo dois grupos de filósofos: os pragmatistas e os positivistas lógicos e, em geral, os neopositivista..

Existe, contudo, uma diferença fundamental no modo como os referidos grupos têm entendido a verificação.

Para os pragmatistas tem-se tratado sobretudo de fazer verdadeiras as proposições no sentido de que nenhuma proposição dever ser admitida como verdadeira se não pode, pelo menos, em princípio, ser verificado. Se todo o enunciado tem uma pretensão de verdade, esta pretensão não ficará cumprida senão quando tenha sido verificado.

Os que chamaremos _neopositivistas não se interessaram tanto por verificar a verdade (ou falsidade) das proposições); como por verificar a significação (ou falta de significação) das proposições. O critério de verificação da significação é o chamado “princípio de verificação”, e o modo, ou modos, como se procede, ou pode proceder-se, à verificação das proposições chama-se “método de verificação”. O princípio de verificação sustenta que a significação de uma proposição equivale a sua verificação. As proposições não verificáveis não são,, propriamente falando, proposições, porque carecem de significação. Por isso, apenas podem verificar-se as proposições chamadas empíricas, visto que apenas há verificação empírica. O que não é verificação empírica, não é verificação. Muitos enunciados resultam, de acordo com isto, inverificáveis; enunciados teológicos, enunciados metafísicos, enunciados aciológicos, etc. As expressões da lógica e da matemática não são tão pouco empiricamente verificáveis, mas não é necessário excluí-las, porque se trata de tautologias. Os neopositivistas seguiam com isto a ideia de Hume de classificar todos os enunciados em “proposições sobre factos” e “proposições sobre relações de ideias”. O princípio de verificação refere-se às proposições sobre factos.

O princípio de verificação em sentido restrito foi rapidamente denunciado por alguns dos próprios neopositivistas, como insustentável. Dizer que só têm significação as proposições empiricamente verificáveis equivale a excluir proposições empíricas que podem não ser efectivamente verificáveis. Por isso, propô-se um princípio de verificação mais liberal ou mais débil, que consistem em dizer que só têm sentido as proposições verificáveis em princípio, seja ou não possível efectivar actualmente a sua verificação.

VIRTUDE—Significa, primeiramente, força, poder, poder de uma coisa, eficácia. Já desde muito cedo, a virtude foi entendida no sentido do hábito ou maneira de ser de uma coisa, hábito que se torna possível por haver previamente nela uma potencialidade ou capacidade de ser de um modo determinado. Assim acontece em Aristóteles, o qual assinala, porém, “que não basta contentarmo-nos com o dizer que a virtude é hábito ou modo de ser, antes é preciso dizer também de forma específica qual é esta maneira de ser”. A virtude é, em relação a uma coisa, o que completa a boa disposição da mesma, o que a aperfeiçoa; por outras palavras, a virtude de uma coisa é, propriamente falando, o seu bem, mas não o bem geral e supremo, mas o bem próprio e intransferível... virtude, poderia dizer-se, é aquilo que faz que cada coisa seja o que é. Tal noção de virtude transfere-se para o homem; virtude é então o poder propriamente humano na medida em que confunde com o valor, a coragem, o ânimo. A virtude é o que caracteriza o homem, e as definições da virtude atendem, em tal caso, ao que consideram o carácter específico do ser humano. Este carácter é expresso, segundo Aristóteles, pelo justo meio, é-se virtuoso quando se permanece entre o mais e o menos, na devida proporção ou na moderação prudente. A virtude refere-se, por isso, a todas as actividades humanas e não apenas às morais. Por isso, já em Platão, as virtudes cardeais são a sabedoria prática ou prudência, o valor ou coragem, a temperança. E Aristóteles classifica as virtudes em práticas e teóricas. Além disso, as virtudes podem ser consideradas como intelectuais ou como não intelectuais: as primeiras procedem da própria alma como realidade separada; as segundas, em contrapartida, derivam do hábito. O usual na antiguidade não é apenas o forjar um conceito da virtude, mas também, e muito especialmente, manifestar concretamente as virtudes e os actos necessários para que se realizem. Este foi um dos temas fundamentais das diversas escolas socráticas. A racionalidade da virtude, a sua qualidade de ser ensinada, conduziram a uma contínua classificação e reclassificação das virtudes. Os pensadores cristãos desenvolveram muitas ideias semelhantes. Mas não se deve esquecer que os seus conteúdos são às vezes diferentes. Santo Agostinho disse que a virtude é uma “boa qualidade da mente, mediante a qual vivemos direitamente, qualidade

da qual ninguém pode abusar e que Deus produz às vezes em nós sem nossa intervenção". Mas nem por isso deixa a virtude de continuar a ser um hábito da alma. A virtude é, como o dirão os escolásticos, e especialmente S. Tomás, um hábito do bem, diferentemente do hábito para o mal ou vício. A virtude é, em suma, uma boa qualidade da alma, uma disposição firme e sólida da parte racional do homem. Isto é, além disso, comum a todas as virtudes, às materiais e às intelectuais, às infusas e às adquiridas. Claro está que o vocábulo virtude continua a arrastar o seu significado etimológico de capacidade, e esta pode manifestar-se, por sua vez, de vários modos: como uma capacidade activa ou passiva, universal ou particular, cognoscitiva ou operativa. Mas o que haja nela de capacidade vai sendo, cada vez mais, submergido ou incluído no hábito. -Sem se afastar essencialmente da definição Agostiniana, S. Tomás defendia, com efeito, de um modo explícito e formal, o carácter _habitual (e não só o ser uma qualidade) da virtude. Como género próximo, indica-se que a virtude é um hábito; como diferença específica, que é um bom hábito; como sujeito, que o é das nossas almas; como o que a distingue do vício, que é algo mediante o qual vivemos rectamente; como diferença de outros hábitos (que, como opinião, tanto pode conduzir ao bem como ao mal), que ninguém pode abusar dela; e como expressões que designam o carácter às vezes infuso da virtude, que Deus a produz às vezes em nós sem a nossa intervenção. Suprimido este último membro da definição, diz S.

Tomás, o resto é comum às virtudes infusas—virtudes sobrenaturais que só a graça produz em nós—e às virtudes adquiridas—ou virtudes que procedem da razão humana.

A concepção moderna da virtude afasta-se essencialmente das bases estabelecidas pela antiguidade e idade média. Na sua significação mais geralmente aceite, continua a ser definida como a disposição ou hábito de obrar de acordo com a intenção moral, disposição moral, disposição que não se mantém sem luta contra os obstáculos que se opõem a esse obrar, e por isso a virtude é concebida, também, como o ânimo e coragem de obrar bem ou, como dizia Kant, como a fortaleza moral no cumprimento do dever.

VIVÊNCIA—Chama-se na psicologia actual ao facto de experimentar, de viver algo, diferentemente da apreensão, do tomar posição de algo que está fora da consciência. Na vivência não há apreensão propriamente dita, porque o apreendido e o vivido são uma e a mesma coisa, e por isso as vivências são consideradas habitualmente como experiências afectivas. Só mediante a análise pode uma vivência ser desprendida do experimentado nela, na medida em que a apreensão se apresenta desde o primeiro momento como um movimento da consciência para algo heterogéneo, tanto se isso é constituído por um objecto sensível como por um inteligível.

O primeiro que investigou com amplitude a natureza das vivências foi Dilthey. A vivência é, para este autor, algo revelado no processo anímico dado na experiência interna; é um modo de existir a realidade para um certo sujeito. A vivência não é, portanto, algo dado, somos nós que penetramos no interior dela, que a possuímos de uma maneira tão imediata que até podemos dizer que nós somos a mesma coisa.

Na fenomenologia, definida precisamente por Husserl como uma descrição das essências que se apresentam nas vivências puras, o fluxo do vivido é anterior ao físico e ao psíquico, que se encontram dentro dele. As vivências, entendidas como unidade de vivência e de sentido, devem ser descritas e compreendidas mas não explicas mediante processos analíticos ou sintéticos, pois são verdadeiramente unidades e não só agregados de elementos simples. A vivência é

efectivamente vivida, isto é, experimentada como uma unidade dentro da qual se inserem os elementos que a análise decompõe, mas a vida psíquica não é constituída unicamente por vivências sucessivas, antes estas e os elementos simples, juntamente com as apreensões, se entrecruzam continuamente. Por outro lado, as vivências decompõem-se, por assim dizer, em vivências particulares e subordinadas, que podem interromper-se no curso temporal sem deixarem de pertencer a uma mesma vivência mais ampla e fundamental. Assim, por exemplo, pode dar-se inclusivamente uma vivência que se repete ao longo de uma vida e à qual se incorporam múltiplos elementos, engrandecendo-a e enriquecendo-a, juntamente com outras vivências que penetram na anterior, mas que pertencem a unidades diferentes.

VOLUNTARISMO—Uma história do voluntarismo deve seguir, pois, a mesma via que uma história do conceito de razão prática e especialmente de uma história do conceito de vontade. Como esta, o voluntarismo pode ser compreendido em três sentidos:

psicologicamente, como o primado da vontade sobre todas as restantes faculdades psíquicas. Eticamente, como o reconhecimento do carácter absoluto ou predominante da vontade na determinação da lei moral, assim como do primado da razão prática sobre a teórica. Metafisicamente, como a conversão da vontade num absoluto, numa coisa em si. Dentro do cristianismo, destacam-se diversas formas de voluntarismo, embora certamente num sentido diferente daquele em que o termo tem sido modernamente e sobretudo contemporaneamente.... Em certo sentido, poderia considerar-se o agostinianismo de um ângulo voluntarista, sempre que a importância concedida dentro dele à vontade não suprima nem a unidade radical da alma nem tão pouco, e com maior razão, o transcender desta para a sua fonte. Fala-se também de voluntarismo para caracterizar a doutrina de Duns Escoto— usualmente em contraposição com o _intelectualismo que alguns autores estimam como característico da doutrina de S. Tomás de Aquino... Há em Duns Escoto um certo voluntarismo—na esfera humana não menos que na divina—porquanto estima com frequência que a vontade é uma causa total do seu próprio acto, e porquanto esta vontade—pelo menos no plano humano—tem como razão formal a liberdade.

Em quase todos os casos mencionados, o voluntarismo tem um sentido mais ou menos explicitamente metafísico; em contrapartida moral do voluntarismo predomina em Kant. Segundo alguns comentadores, toda a doutrina kantiana, incluindo a sua teoria do conhecimento, pode ser resumida sob o nome de voluntarismo ético, diferentemente, por exemplo, do voluntarismo de Schopenhauer, que pode ser resumido sob o nome de voluntarismo metafísico. Um sentido moral traduzível ao metafísico impera em Fichte, para quem a vontade é qualquer coisa como “a raiz do Eu”. Até aqui, no entanto, o voluntarismo não necessita de ser irracionalista... em Compensação, um voluntarismo metafísico e, além disso, irracionalista aparece no pensamento de Schopenhauer. Na sua filosofia não somente aparece a Vontade frente ao carácter fenoménico do intelecto, como uma coisa em si, mas, além disso, tal coisa em si é inteiramente irracional. A oposição hoje em dia já clássica entre voluntarismo e intelectualismo não significa (quando se tem em conta os três citados planos em que o primeiro pode desenvolver-se) que não possa ser admitida nos sentidos e rejeitada noutros. Vários psicólogos voluntaristas modernos admitem, por exemplo, o primado da vontade no plano anímico, mas rejeitam conceber a vontade como a realidade. Os voluntaristas plenamente metafísicos, como Schopenhauer, admitem a vontade como um absoluto e ainda como elemento predominante da vida psíquica, mas negam o seu primado no reconhecimento dos valores éticos. os voluntaristas éticos podem negar ao mesmo tempo o voluntarismo psicológico e o metafísico.

O que não significa que a teoria voluntarista não acarrete uma certa tendência para ampliar, por assim dizer, o ânimo da vontade. Nietzsche sofreu uma grande influência de Schopenhauer e deu uma importância central à noção de vontade, mas numa forma muito peculiar que requer ser desenvolvida de modo especial. Nas suas análises da cultura europeia, Nietzsche advertiu que o cristianismo, o socialismo e o igualitarismo democrático são ideais produzidos por uma moral que deve ser superada mediante um ponto de vista situado mais para além do bem e do mal. São manifestações de uma vitalidade descendente, de um ascetismo aos quais opõe como valor supremo a vitalidade ascendente, a vontade de viver, e, em última instância, a vontade de poder. Este é o maior desmentido à objectividade, ao igualitarismo, à piedade e compaixão cristãs. Mas além da crítica dos valores vigentes é necessário, segundo Nietzsche, ir mais para além e erigir um novo ideal do super-homem, em quem se encarna a vontade do poder. Se o super-homem tem alguma moral é a moral do Senhor, oposta à moral do escravo e do rebanho e, portanto, oposta à moral da compaixão, da piedade, da doçura feminina e cristã.

VONTADE—é compreendida principalmente em três sentidos:

1. Psicologicamente, como um conjunto de fenómenos psíquicos ou também como uma faculdade cujo carácter essencial se encontra na tendência.
2. eticamente, como uma atitude ou disposição moral para querer algo.
3. Metafisicamente, como uma entidade à qual se atribui absoluta subsistência e se converte por isso em substrato de todos os fenómenos. Estas três significações da vontade caracterizam as diferentes acepções do voluntarismo, mas junto com a distinção, necessária em toda a investigação filosófica, deve reconhecer-se que em quase todas as doutrinas voluntaristas se proclama o domínio da vontade nas três esferas e se passa insensivelmente da psicológica à metafísica ou, pelo menos, à ética. Muito corrente foi no passado confundir a vontade com certos tipos de sentimento, qualificados de activos em oposição aos sentimentos passivos. No entanto, o resultado de todas as investigações parece conduzir ao reconhecimento do carácter originário da vontade, sem que isso signifique a vontade tenha de ser considerada como algo inefável, pois é susceptível, pelo menos, de uma descrição. Esta descrição permite não só averiguar a natureza da vontade, mas também os seus graus e formas, bem como os actos psíquicos que se encontram intimamente vinculados com ela.

No fenómeno volitivo concorrem, portanto, numerosos fenómenos psíquicos de vários tipos. Entre estes destacou-se sempre o elemento intelectual. Por isso se tem tentado com frequência compreender as diferentes teoria psicológicas acerca da vontade de acordo com o maior ou menor predomínio citado elemento, desde os que o fazem depender da consciência plena do representado e do juízo da conveniência ou inconveniência de entender ao fim a que a representação propõe, até aos que reduzem a um mínimo estes elementos. Geralmente considera-se que em todo o fenómeno da vontade há uma prévia representação, ou melhor dizendo, um conhecimento, uma finalidade, uma decisão, uma resolução e uma acção. Entrelaçados com estes elementos encontram-se os chamados motivos da vontade, que são concebido às vezes como o que faz com que a vontade se ponha em marcha e q noutras vezes são concebidos como um mero incentivo do momento da resolução ou da acção.

A história do conceito de vontade desenvolve-se na linha da discussão em torno do predomínio da vontade sobre o conjunto dos fenómenos psíquicos e em torno da sua relação com o intelecto. A relação entre vontade e desejo foi já tratada a fundo dentro da filosofia antiga, especialmente

em Platão e Aristóteles. O primeiro advertia que enquanto o desejo pertence à ordem do sensível, a vontade pertence, em contrapartida, à ordem do intelecto. Quanto a Aristóteles, assinalava explicitamente que embora desejo e vontade sejam, por igual, motores, a vontade é de índole racional. Desde então a racionalidade da vontade quase nunca foi desmentida... Isto não significa que deixasse de acentuar-se o carácter motor dos actos volitivos e ainda o facto de, como precisou Santo Agostinho, a vontade ser capaz de intervir em todas as funções anímica.. Com o que a vontade pôde converter-se numa espécie de motor ou movimento de potências, e portanto, num princípio que podia inclusivamente aplicar-se a todas as espécies de apetites, tanto os naturais como os racionais... S. Tomás precisa, em primeiro lugar, que a vontade não está submetida em nenhum dos seus actos à necessidade (e isto até ao ponto de vontade e livre arbítrio não serem potências diferentes, mas uma só potência) Em segundo lugar, a vontade não quer necessariamente tudo o que quer. Em terceiro lugar, embora pareça que, sendo o Bem o objecto formal da vontade, esta terá de ser a mais elevada das potências, o objecto do intelecto é mais nobre que o da vontade, pelo que o intelecto será a potência mais elevada. Em quarto lugar, o intelecto move a vontade, mas como fim. O que não significa, certamente, que a vontade esteja no seu próprio actuar eternamente subordinada ao intelecto; na verdade, se o intelecto move a vontade quanto à especificação, a vontade move o intelecto quanto ao acto do seu exercício.. Para Duns Escoto, em contrapartida, a vontade é um verdadeiro motor, quer dizer impulsiona e dirige o movimento em todo o reino das faculdades. E quando esta vontade é divina, pode ser considerada como a primeira causa do ser, diferentemente da causa parcial que define o intelecto. O conceito de Deus, tal como foi desenvolvido por Duns Escoto, por Ocam e por Descartes, sublinha, por outro lado., até ao máximo este carácter directo e não o apenas motor da vontade. A determinação do intelecto pela vontade, o primado desta, parecem, portanto, cumprir-se, segundo Duns Escoto, em todas as esferas do ente. É usual chamar a esta posição voluntarismo e à de S. Tomás intelectualismo...

O problema da relação entre vontade e inteligência não tem sido apenas uma questão teológica ou psicológica; tem sido também, e às vezes de um modo muito eminente, uma questão ética. Esta questão apresentou-se com toda a clareza desde tempos muito remotos, mas acentuou-se a partir do momento em que se perguntou de que modo se fundamenta o Bem em Deus. Também aqui se contrapuseram as opiniões de S. Tomás e Duns Escoto. Enquanto para S. Tomás Deus quer o bom, para Duns escoto, o bom é bom porque Deus o quer. A omnipotência de Deus faz, de acordo com Duns Escoto, que não haja para o ser supremo nenhum obstáculo à sua vontade infinita, nem sequer o obstáculo da ideia, que não é mais que causa ocasional para a vontade humana e que não pode representar nenhuma limitação para a divina, pois esta é, por assim dizer, o absoluto ser que se move e decide absolutamente por si mesmo. O próprio problema de Deus é o que faz destacar até ao máximo todas as implicações do problema da vontade e do voluntarismo. Este foi um dos temas capitais da época moderna, pelo menos na medida em que alguns dos representantes capitais da sua filosofia—como Descartes, Kant ou Fichte— sustentaram, explícita ou implicitamente, um voluntarismo.

APÊNDICE HISTÓRICO—

ACADEMIA PLATÓNICA—Recebe este nome por ter sido fundada por Platão nos jardins consagrados ao herói ateniense Academos. A principal função da comunidade era a do culto às musas, mas junto a ela se desenvolveu uma intensa actividade filosófica e científica,

esta última especialmente nas esferas da matemática, da música, da astronomia e da divisão e classificação, todas elas consideradas por Platão como introdução à dialéctica. A academia platónica teve longa vida, pois de facto persistiu até 529 da nossa era, data em que foi encerrada por decreto do imperador Justiniano. Tradicionalmente, distinguem-se três etapas na vida da Academia: a Academia Antiga, a Academia Média (ou Segunda Academia) e a Academia Nova (ou Terceira Academia). O principal representante da academia Antiga é Espeusipo